ANNALES DU MUSÉE GUIMET

REVUE DE L'HISTOIRE DES RELIGIONS

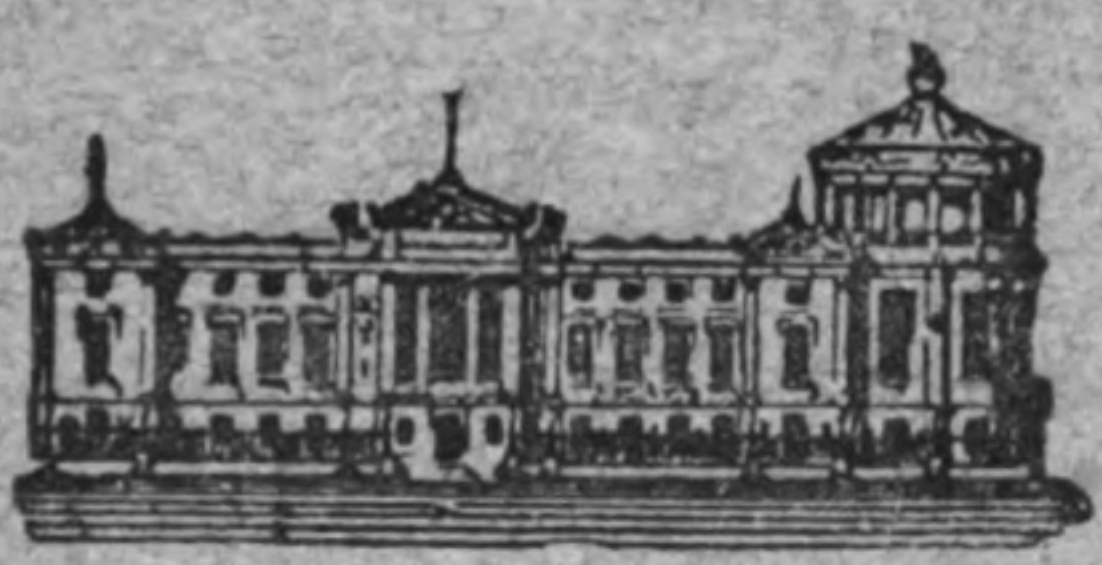
PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION DE

MM. RENÉ DUSSAUD ET PAUL ALPHANDÉRY

AVEC LE CONCOURS DE

MM. E. AMÉLINEAU, A. BARTH, R. BASSET, A. BOUCHÉ-LECLERCQ, J.-B. CHABOT, E. CHAVANNES, Fr. CUMONT, E. de FAYE, G. FOUCART, A. FOUCHER, Comte GOBLET d'ALVIELLA, I. GOLDZIHER, H. HUBERT, L. LÉGER, Israel LÉVI, Sylvain LÉVI, G. MASPERO, M. MAUSS, A. MEILLET, Ed. MONTET, A. MORET, P. OLTRAMARE, F. PICAVET, C. PIEPENBRING, M. REVON, J. TOUTAIN, A. VAN GENNEP, etc.

TOME LXVII. N° 1. — JANVIER-FÉVRIER



PARIS
ERNEST LEROUX, ÉDITEUR
28, RUE BONAPARTE (VIe)

1913

SOMMAIRE

REVUE DES LIVRES

CHRONIQUE

La REVUE DE L'HISTOIRE DES RELIGIONS paraît tous les deux mois, par fascicules in-8° raisin, de 8 à 10 feuilles d'impression.

Prix de l'Abonnement annuel :	Paris	25 fr. »
— — —	Départements	27 fr. 50
— — —	Etranger	30 fr. »
Un numéro pris au Bureau		5 fr. »

La Revue est purement historique ; elle exclut tout travail présentant un caractère polémique ou dogmatique.

Prière d'adresser tous les ouvrages destinés à la Revue à : la *Direction de la Revue de l'Histoire des Religions*, chez M. Ernest Leroux, éditeur, 28, rue Bonaparte Paris (VI°).

REVUE

DE

L'HISTOIRE DES RELIGIONS

TOME SOIXANTE-SEPTIÈME

IMPRIMERIE A. BURDIN ET Cie, 4, RUE GARNIER, ANGERS.

ANNALES DU MUSÉE GUIMET

REVUE

DE

L'HISTOIRE DES RELIGIONS

PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION DE

MM. RENÉ DUSSAUD ET PAUL ALPHANDÉRY

AVEC LE CONCOURS DE

MM. E. AMÉLINEAU, A. BARTH, R. BASSET, A. BOUCHÉ-LECLERCQ, J.-B. CHABOT, E. CHAVANNES, FR. CUMONT, E. DE FAYE, G. FOUCART, A. FOUCHER, COMTE GOBLET D'ALVIELLA, I. GOLDZIHER, H. HUBERT, L. LÉGER, ISRAEL LÉVI, SYLVAIN LÉVI, G. MASPERO, M. MAUSS, A. MEILLET, ED. MONTET, A. MORET, P. OLTRAMARE, F. PICAVET, C. PIEPENBRING, M. REVON, J. TOUTAIN, A. VAN GENNEP, ETC.

TRENTE-QUATRIÈME ANNÉE

TOME SOIXANTE-SEPTIÈME



PARIS
ERNEST LEROUX, ÉDITEUR
28, RUE BONAPARTE (VIe)

1913

BULLETIN CRITIQUE
DES RELIGIONS DE L'ÉGYPTE
1908 ET 1909 [1]

(*Suite et fin*).

CULTE DES ANIMAUX. — La découverte du Knoubeion d'Eléphantine où l'on gardait les momies des béliers sacrés, par CLERMONT-GANNEAU, a été mentionnée brièvement par Babelon [2].

G. DARESSY [3] publie une stèle de l'an 27 après J. C. [4] consacrée à un des taureaux Bachis d'Hermonthis, dont la nécropole est encore inconnue. « L'an XXXIII, sous la majesté du soleil, maître des deux terres (.....), fils du soleil, maître des diadèmes (.....), le maître des dieux, auteur des déesses, fut mis au monde dans l'intérieur de Thèbes par sa vierge-mère Ti-ast. On l'amena à Hermonthis, et qui le vit, son âme se réjouit ; en l'an XXXIX, il fut installé dans les étables en grande cérémonie dans l'intérieur du territoire du (trône) de Ra, sa bonne ville. L'an LVII, en Athyr, le 8, à

1) Voir *Revue de l'Histoire des Religions*, t. LXVI, p. 81.

2) Babelon, *Discours à la séance publique annuelle de l'Académie du 20 nov. 1908*, dans les *Comptes rendus de l'Académie*, p. 613.

3) G. Daressy, *Stèle funéraire d'un taureau d'Hermonthis*, dans le *Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes*, XXX, 1908, pp. 10-15 et 1 planche.

4) W. Spiegelberg, *Eine seltsame Datierung*, dans la *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde*, XLV, 1908, pp. 91-92.

la septième heure, au jour où il entra dans l'Amenti, sa royauté avait duré 24 ans, 0 mois, 20 jours, 7 heures... »

G. Daressy [1] et W. Spiegelberg [2] ont publié successivement un texte intéressant découvert dans le couvent de S. Jérémie à Saqqarah. C'est une stèle relative, d'abord, aux constructions faites par Nectanébo Ier en l'an II de son règne (377 av. J. C.) au temple d'Apis vivant, probablement au sud du Sérapeum. On y trouve ensuite la description détaillée des préparatifs des funérailles d'un Apis. Ce texte permet de se faire une idée des richesses que devaient contenir les tombes des Apis, avant leur pillage. On énumère ici pour le jour de l'ensevelissement les quantités d'or, d'argent, des différentes sortes de parfums, d'encens, de pierres précieuses, de sel et de natron, de miel, le nombre d'animaux domestiques, quadrupèdes et volatiles, le vin, la bière, les grains, les bois précieux ou d'usage courant, les roseaux pour les nattes et les fleurs en bouquet... L'établissement correct de ce texte, affreusement usé et confus fait le plus grand honneur à l'habileté de déchiffreur de Daressy.

La stèle 22180 du Caire, étudiée par Spiegelberg (Bulletin 1906-7, Culte des animaux) [3] est consacrée à la mort et aux funérailles d'une vache sacrée *Hst* mise en rapport avec le 22e nome de la Haute Égypte, Aphroditopolis, dont la divinité principale était Hathor-Isis et dans lequel, d'après Strabon, on élevait une vache sacrée blanche.

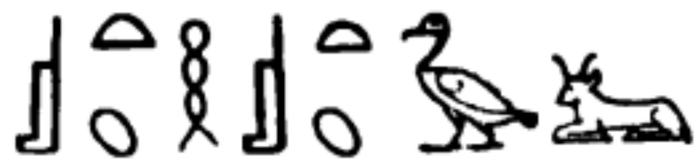
Dow Covington fournit en 1906 à Ahmed bey Kamal [4] des

1) G. Daressy, *Construction d'un temple d'Apis par Nectanébo Ier*, dans les *Annales du Service des Antiquités*, IX, 1908, pp. 154-157.

2) W. Spiegelberg, *Die Nektanebès-Stele,* dans J. E. Quibell, *Excavations at Saqqara* (1907-8). Le Caire, 1909, pp. 89-93 et pl. LII.

3) W. Spiegelberg, *Ein Denkstein auf den Tod einer heiligen Isiskuh*, dans la *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde*, XLIII, 1906, pp. 129-135.

4) Ahmed bey Kamal, *Fouilles à Atfih*, dans les *Annales du Service des Antiquités*, IX, 1908, pp. 113-117 avec 2 figures.

indications qui amenèrent la découverte d'un tombeau d'une des vaches sacrées de Atfih-Aphroditopolis dont le nom est répété à foison dans les inscriptions . Ahmed bey Kamal décrit sommairement le tombeau dont il n'a pas reconnu l'importance et termine en disant : « Malgré la quantité de textes religieux qui en couvre les parois, on n'y voit nulle part le nom du propriétaire ancien » ! Espérons qu'on en donnera un jour une édition plus soignée.

D'une étude de E. Lefébure [1] sur le Bouc des Lupercales j'extrais les quelques remarques suivantes : Le bélier de Mendès a été confondu avec le bouc ; son nom *Ba*, synonyme d'âme, conduisit à considérer l'animal comme l'âme du dieu Osiris de Mendès. Il passait pour communiquer la fécondité aux femmes. Des textes égyptiens confirment les anecdotes des Grecs sur les rapports du bouc avec des femmes. Le taureau Apis avait aussi un rôle fécondateur pour les femmes stériles. « Toutes ces coutumes ont un même principe, la croyance que certains dieux animaux ou emblèmes peuvent féconder par un contact plus ou moins direct, et même par la simple proximité ».

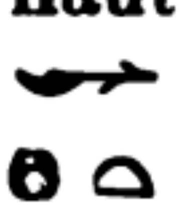
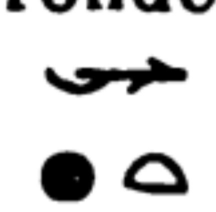
G. Maspero [2] à l'occasion d'un compte-rendu de l'Égypte préhistorique d'A. J. Reinach [3] expose ses idées sur le totémisme. « Tout ce que M. Reinach dit du caractère totémique de l'ancienne civilisation égyptienne devrait être repris point par point. Je crois bien avoir été le premier à l'étudier dans mes cours du Collège de France à partir de 1888, longtemps avant que la plupart des égyptologues songeassent à le faire : pour moi, dès lors, les Pharaons ap-

1) E. Lefébure, *Le Bouc des Lupercales*, dans la *Revue de l'Histoire des Religions*, LIX, 1909, pp. 79-81.

2) G. Maspero, dans la *Revue critique d'histoire et de littérature*, LXVI, 1908, pp. 402-3.

3) A. J. Reinach, *L'Égypte préhistorique*, dans les *Revue des Idées*, 1908. Tirage à part, Paris, Geuthner, 8°, 54 pp.

partenaient à la lignée directe de l'épervier, de la même manière que plusieurs tribus d'Afrique et d'Australie descendent de l'ours, du chien, du perroquet ou du kangourou, et quelques-uns des emblèmes des nomes étaient les totems des clans qui constituèrent plus tard la population du royaume. Toutefois, il me semblait et il me semble encore que nous avons trop peu de documents pour résoudre les questions très complexes qui se rattachent à ces faits. L'une des plus importantes est de savoir si l'épervier et le lièvre par exemple ont été pris pour totems parce qu'ils étaient des dieux, ou s'ils sont devenus des dieux parce qu'ils étaient des totems, en termes plus généraux, si les faits de totémisme qu'on relève en Égypte sont primaires ou secondaires. J'inclinerais pour ma part à les supposer secondaires ; ils sont le produit d'un raisonnement sacerdotal plutôt que d'un concept instinctif de la masse populaire ».

Percy E. Newberry[1] consacre une note à une déesse  hirondelle sous l'Ancien Empire. On la trouve citée dans les textes des pyramides et dans le Livre des Morts. Après la VI[e] dynastie on ne rencontre plus ni prêtre ni prêtresse attachés à son culte. Newberry fait remarquer qu'un haut personnage de la V[e] dynastie est en même temps prêtre  de la déesse hirondelle et de la double hache. On ne rencontre de prêtres  que pour ces deux divinités, pour les dieux Ha et Min et pour  le faucon.

G. Schweinfurth[2] souligne l'importance des graffiti rupestres algériens découverts par le professeur Flamand. On remarquera spécialement le bélier dont la tête est sur-

1) Percy E. Newberry, *A Bird Cult of the Old Kingdom*, dans les *Annals of Archæology and Anthropology... University of Liverpool*, II, 1909, pp. 49-51.
2) G. Schweinfurth, *Brief aus Biskra*, dans les *Annales du Service des Antiquités*, IX, 1908, pp. 162-171 avec 2 figures.

montée d'un disque. Il serait téméraire de vouloir tirer maintenant de cette représentation des conclusions pour l'histoire du culte d'Amon en Égypte : on peut cependant rappeler avec Schweinfurth que les oasis libyennes ont été un des fiefs du dieu Amon.

W. SPIEGELBERG [1] publie une curieuse inscription de la carrière de Gebel Tarif, accompagnée d'un dessin grossier représentant un personnage qui porte dans ses bras un crocodile. Voici ce qui ressort du texte : Panophris a trouvé un crocodile qu'il a pris sous sa protection ; il l'a vraisemblablement confié à un temple non sans lui avoir donné au préalable un nom propre. Il espère par là obtenir la protection des dieux, non seulement pour lui, mais aussi pour ses camarades travaillant à la carrière.

Une localité au nord de Thèbes, citée par les papyrus ptolémaïques s'appelle « la maison de la vache ». W. SPIEGELBERG [2] se demande si ce ne serait pas une étable d'une vache sacrée.

Caractères divins de la royauté. — A. MORET [3] publie la stèle 34037 du Musée du Caire et y voit un monument du culte des rois, vénérés de leur vivant par leurs sujets. Houi et Smentaouï adorent Ahmès I et sa femme Nefritari, Aménophis I et sa mère Nefritari. Cette stèle fait partie d'une série nombreuse provenant de la nécropole thébaine et qui nous montre l'importance du

1) W. Spiegelberg, *Eine demotische Inschrift vom Gebel Tarif*, dans les *Annales du Service des Antiquités*, X, 1909, pp. 31-33 et 1 planche.

2) W. Spiegelberg, *Demotische Miscellen*, § XLVI. *Eine topographische Bezeichnung*, dans le *Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes*, XXX, 1908, p. 156.

3) A. Moret, *Sur un Texte relatif au culte du roi en Égypte*, dans les *Transactions of the third international Congress for the History of Religions*. Oxford, 1908, II, pp. 216-220 avec 1 figure.

culte des premiers rois de la XVIIIe dynastie considérés comme les patrons d'un quartier de la nécropole [1]. Elle avait été publiée déjà dans le Musée Egyptien (t. I, pl. XV et p. 14). Rien ne prouve qu'elle soit contemporaine des rois qui y sont adorés. Le fait qu'il est dit de Nefritari qu'elle est « vivante  » n'est pas une preuve. Sur une stèle, Thoutmès I et Amenophis II sont associés à la reine à laquelle on donne la même qualification de « vivante » [2] ; on la retrouve même beaucoup plus tard sous le règne de Herhor [3].

W. Max Muller [4] cherche à démontrer que les prénoms royaux sont moins « une courte sentence par laquelle l'enfant royal confessait sa foi en la puissance des dieux et sa participation aux actes de la vie du soleil » (Maspero) qu'une affirmation que le Pharaon est réellement une incarnation divine.

Animisme. — F. Ballerini [5] consacre un article au nom et à son importance dans l'Égypte antique.

W. Spiegelberg [6] attire l'attention sur une peinture d'un cercueil de momie d'époque romaine où l'on voit, au-dessus d'une momie étendue sur un lit funéraire, la représentation d'un poisson au lieu et place de l'oiseau *ba* qui apparaît généralement dans les représentations de ce genre.

1) Voir dans W. M. Flinders Petrie, *History of Egypt*, II, pp. 38-39 les références aux monuments de ce culte.

2) G. Maspero, *Rapport sur une mission en Italie*, dans le *Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes*, III, 1881, p. 113.

3) Lepsius, *Denkmäler*, III, pl. 246 a.

4) W. Max Müller, *Der Ausspruch auf göttliche Inkarnation in den Pharaonennamen*, dans la *Orientalistische Literaturzeitung*, XII, 1909, colonnes 1-5.

5) F. Ballerini, *Il nome e sua importanza nell' antico Egitto*, dans *Bessarione*, 1909, pp. 40-62.

6) W. Spiegelberg, *Der Fisch als Symbol der Seele*, dans l'*Archiv für Religionswissenschaft*, XII, 1909, pp. 574-575 avec 1 figure.

Cette variante pour exprimer l'âme humaine est curieuse à noter.

Morale. — D'une étude de H. Ducros[1] sur les balances égyptiennes il convient de retenir ici une remarque curieuse (pp. 45-46) : dans la pesée de l'âme diverses divinités, Mait, Anubis, Horus ou Thot contrôlent ou vérifient le cœur ou les qualités du défunt. « Ces personnages ou ces divinités sont représentés tantôt debout, tantôt agenouillés, tantôt même assis, maintenant d'une main l'un des liens qui retiennent les plateaux ou le plateau lui-même, alors que de l'autre, tendue, ils paraissent arrêter le mouvement ou les oscillations du fil à plomb, ou encore essayant d'amener le coïncidence de l'aiguille et de ce fil à plomb... Il serait curieux aussi de savoir si, avec des balances justes et sensibles, les Égyptiens ne pratiquaient pas déjà la fraude dans leurs pesées. Nous n'en doutons pas, et les meilleurs exemples que nous pouvons citer à l'appui, sont les fameux passages de la confession négative du chapitre CXXV du Livre des Morts. « Je n'ai pas tiré sur le peson de la balance ! Je n'ai pas faussé le fléau de la balance » que l'âme clamait devant le tribunal composé des dieux juges assistés des quarante-deux jurés. Mais si cette fraude était punie chez les vivants, elle ne paraissait pas l'être dans le royaume des morts où l'on voit sans cesse l'un des dieux Anubis ou Horus abaisser ou relever l'un ou l'autre plateau, suivant que le cœur semble plus lourd ou plus léger que la Vérité... Nous voyons Horus vérifier le fil à plomb et tandis qu'Anubis arrête le fléau au bout duquel est suspendu le plateau qui porte le cœur du défunt, ce petit personnage, le défunt lui même, appuie de ses deux mains sur le plateau opposé qui contient la Vérité, afin de faire pencher le plateau de son côté et alléger son âme des fautes qui pouvaient lui être incriminées ».

1) Hippolyte Ducros, *Étude sur les Balances égyptiennes*, dans les *Annales du Service des Antiquités*, IX, 1908, pp. 32-53 avec 49 figures.

Voici comment A. Moret [1] résume sa conférence du Musée Guimet sur l'Immortalité de l'âme et la sanction morale dans l'ancienne Égypte : « Au début de la société égyptienne, l'immortalité n'assure qu'une vie humaine idéalisée ; toute allusion à un jugement des actions commises se rapporte à des conflits possibles entre le mort et les survivants ; contre un ennemi occasionnel, le mort se justifie par avance, en attestant sa vie passée, où il a pratiqué le bien sans léser les intérêts de qui que ce soit. — Quand le paradis passa de la terre au ciel la vie d'outre tombe perdit aussi de son caractere terrestre ; la conscience, affinée comme la pensée, se fait plus exigeante. Le défunt ne se justifie plus seulement vis à vis des vivants : il prend le sentiment de sa responsabilités vis à vis des dieux qui aiment la justice. — Grâce à la magie, il peut espérer longtemps tromper les dieux et sa propre conscience ; mais, à la fin, le dieu dispensateur de la justice découvre les fraudes, châtie les coupables, corrige au paradis les injustices de la vie terrestre »...

Je n'ai pas vu le livre de E. Verrier [2] sur la morale égyptienne.

Culte des morts. — A signaler l'article de H. R. Hall [3] dans la nouvelle encyclopédie de Hastings. On sera peut-être surpris de lire que « of a developped ancestor-worship, like that of the Far-East, there is in Egyptian Religion little trace ». Le plus ancien culte funéraire ne donne cependant pas cette impression.

H. R. Hall [4] pense que la formule funéraire ordinaire doit

1) A. Moret, *L'immortalité de l'âme et la Sanction morale dans l'Égypte ancienne* (Extrait de la Bibliothèque de vulgarisation du Musée Guimet). Paris, Leroux, 1908, in-12, 40 pp.

2) E. Verrier, *La Morale dans l'ancienne Égypte*. Paris, Sisteron, 1909.

3) H. R. Hall, *Ancestor Worship* dans Hastings, *Encyclopædia of Religion and Ethics*, I, pp. 440-442.

4) H. R. Hall, *The Di-hetep-suten formula* dans les *Proceedings of the Society of biblical Archæology*, XXX, 1908, pp. 5-7.

être traduite optativement, « que le dieu... donne une offrande royale à... ». Il faut toujours pour cette question renvoyer à l'étude fondamentale de G. Maspero [1].

A. Moret [2] donne une excellente vue d'ensemble sur les croyances et les rites funéraires de l'Ancien Empire.

W. Schmidt [3] expose des considérations générales sur les rites funéraires égyptiens.

Tombeaux. — Henri Gauthier [4] décrit deux tombeaux découverts par lui dans la nécropole de Drah Abou'l Neggah à Thèbes : le tombeau de Piaai (pp. 160-161 et pl. VI, Adoration du fétiche d'Osiris [5]), et le tombeau de Baki [6] dont le père était scribe de la comptabilité des bœufs de l'épouse divine Ahmès Nefertari.

J. E. Quibell [7] décrit une série de tombes du Moyen Em-

1) *Revue de l'Histoire des Religions*, XXXV, 1897, pp. 275 et s. Il existe des variantes qui empêchent de traduire autrement que « le roi donne une table d'offrandes à tel dieu pour que celui-ci accorde au défunt... » Certains textes remplacent la formule  par une figure de roi offrant une table d'offrandes : le type existe aussi en statue. Voir par exemple G. Legrain, *Statues et Statuettes de rois et de particuliers* (Catalogue général du Musée du Caire), t. II, pl. IV.

2) A. Moret, *Autour des Pyramides*, dans *Au temps des Pharaons*, Paris, Colin, pp. 151-198 et pl. VI-XV.

3) Schmidt, *The Treatment of the dead in Egypt*, dans les *Transactions of the third International Congress for the History of Religions*. Oxford, 1908, I, pp. 213-216.

4) Henri Gauthier, *Rapport sur une campagne de fouilles à Drah Abou'l Neggah en* 1906, dans le *Bulletin de l'Institut français d'archéologie*, VI, 1908, pp. 121 171 avec 13 planches.

5) Comparer W. M. Flinders Petrie, *Qurneh*, p. 11 et pl. XXXIX.

6) Republié par W. M. Flinders Petrie, *Qurneh*, p. 11 et pl. XXXIV-XXXVII. Dans ce même ouvrage pl. XXXVIII, deux bonnes représentations anciennes de tombes thébaines l'une isolée, l'autre appuyée à la montagne.

7) J. E. Quibell, *Excavations at Saqqara* (1905-6) et (1906-7). Caire, 1907 et 1908.

pire découvertes à Saqqarah, à l'est du temple de la pyramide de Teti. Deux tombeaux étaient particulièrement riches (1906-1907), ceux de Karenen et Khennou. Ils ont fourni un mobilier funéraire très complet, comprenant de rares groupes de figurines en bois. L'examen des corps a fait reconnaître l'emploi de la résine. Les cercueils ont donné une abondante moisson de textes religieux nouveaux que Lacau a publiés, comme il a été dit plus haut.

W. M. Flinders Petrie [1] publie un tombeau du Iᵉʳ siècle de notre ère à Athribis près de Sohag. Au plafond se trouvent deux zodiaques où l'on peut voir l'âme du mort et celle de son père, accompagnées d'autres âmes et localisées dans le ciel près d'Orion (pl. XXXVI-XXXVIII). Les planches suivantes donnent la copie des peintures des murs du tombeau : ce sont des scènes des mystères d'Osiris analogues aux scènes célèbres de Denderah ou Philæ.

Le livre de H. Schaefer [2] sur les tombes découvertes aux alentours du temple de Ne-User-Re à Abousir peut passer pour un modèle de publications archéologiques. L'auteur commence par résumer l'histoire du temple funéraire après la mort du roi, et montre que le culte subsistait encore au Moyen Empire. L'exploration méthodique du cimetière a permis des remarques intéressantes au sujet de l'orientation des corps. Si les préhistoriques ont en général la tête au sud, le visage tourné vers l'ouest, au Moyen Empire comme sous l'Ancien la tête est au nord, la face vers l'est (excepté VI, 9, qui a encore la tête au sud). A partir du Nouvel Empire les corps au lieu d'être couchés sur le côté gauche, reposent sur

1) W. M. Flinders Petrie, *Athribis*. Londres, 1908, pl. XXXVI-XLII.

2) Heinrich Schäfer, *Priestergräber und andere Grabfunde vom Ende des alten Reiches bis zur grieschischen Zeit vom Totentempel des Ne-User-Re* (8 Wissenschaftliche Veröffentlichung der deutschen Orientgesellschaft). Leipzig, Hinrichs, 1908, 4° VIII, 185 pp. avec 255 figures dans le texte, 1 planche en couleurs et 2 phototypies. Compte rendu par G. Foucart dans le *Journal des Savants*, 1909, pp. 88-90.

le dos et la tête est tournée vers l'ouest. A l'époque grecque la tête est au contraire vers l'est. Ainsi donc, au cours de l'histoire égyptienne on passe successivement du sud au nord, du nord à l'ouest et de l'ouest à l'est.

Les tombes les plus intéressantes datent du Moyen Empire. Quelques-unes, intactes, ont permis des constatations curieuses. Les statuettes funéraires, représentant le mort (il ne s'agit pas ici des oushebtis) sont dans le cercueil, parfois sous l'épaule gauche (pp. 16 et 39); dans un cas on a trouvé deux statuettes, dont l'une plus petite que l'autre (pp. 82 et 87). Une femme avait son miroir à l'intérieur des bandelettes (p. 34) ; parfois on le met sous la tête (p. 16) comme les hypocéphales de la basse époque. Dans le corps d'un homme on a trouvé un petit vase en métal et une lame, objets ayant vraisemblablement servi au cours de la préparation des corps (p. 60). Un corps de femme, exceptionnellement préservé, permet d'exposer en 16 étapes les procédés de l'emmaillottement funéraire (pp. 30-31 et fig. 31 *a*, *b* et *c*). Les modèlesde bateaux sont orientés d'une manière parfaitement logique : ceux à rames vers le nord, ceux à voile vers le sud (pp. 16-17).

Plusieurs cercueils du Moyen Empire donnent des textes et des peintures soigneusement analysés (les textes par H. Grapow). Les textes appartiennent tous au Livre des Pyramides. Ce sont, d'après la numérotation nouvelle de Sethe, les n[os] 134-161 ; 167-170 ; 172-178 ; 181 et 183; plus Merenrâ, lignes 131-139 ; Teti 170-173; 181-183 et 273-277 ; Pepi 103-107.

Parmi les objets peints à l'intérieur des cercueils il y en a plusieurs rares ou même entièrement nouveaux, par exemple : pl. VI, p. 50, p. 51, fig. 64, pl. VIII, p. 58 n° 9 et pl. XII, p. 108 des scarabées enfilés dans des colliers ; pl. VIII, p. 58, fig. 81 un collier avec des yeux et une amulette en forme de boule. Les pp. 17-18 donnent d'intéressantes remarques générales sur la décoration intérieure des cercueils.

Dans les ruines d'une maison de la XX[e] dynastie (pp. 135-

138) on a trouvé une instructive série d'amulettes et des figurines de divinités (Sekhmet et Ptah embryon).

L'ouvrage se termine par un utile index hiéroglyphique donnant entre autres, les noms de toutes les divinités citées.

Stèles funéraires. — P. A. A. BOESER[1] donne l'édition, attendue impatiemment depuis longtemps, des admirables series de stèles du Moyen Empire du Musée de Leiden. Même à côté des stèles du Louvre, on peut estimer que les spécimens de Leiden sont les plus beaux au point de vue du style, les plus intéressants au point de vue de la richesse des formules funéraires. Les planches reproduisent parfaitement les stèles et aucun détail n'échappe à la lecture. Boeser s'est borné, trop modestement à mon gré, à donner seulement de chaque stèle une courte notice. On aurait aimé à trouver des analyses plus détaillées des stèles que l'auteur a étudiées avec autant de conscience que de compétence depuis de nombreuses années. Au moins Boeser nous a-t-il donné des index très complets qui faciliteront grandement l'utilisation de ce précieux recueil.

G. FOUCART[2] a consacré à cette publication un article peu précis. Il propose pour les stèles des divisions en groupes qui me paraissent avoir peu de chances d'être généralement admises (pp. 179-181). Qu'on en juge par cet exemple : « Un troisième type nous montre des actes solennels d'association, de transmission ou de confirmation dans un héritage, une charge ou une dignité (entre collatéraux ou descendants directs) attestés, à propos du culte funéraire, par des figures ou formules qui associent les uns aux autres. C'est, pour être

1) P. A. A. Bœser, *Beschreibung der ägyptischen Sammlung des niederländischen Reichsmuseums der Altertümer in Leiden. Die Denkmäsler der Zeit zwischen dem Alten und Mittleren Reich und des Mittleren Reiches.* Erste Abteilung. *Stelen.* La Haye, Nyhof, 1909, pet. fol. 14, LV pp. et XL planches.

2) G. Foucart, *Les Stèles protothébaines* dans le *Sphinx*, XIII, 1909, pp. 173-192.

bref, un dérivé des scènes similaires que le mastaba memphite mettait souvent sur les murs aux abords de la fausse porte, par exemple au tombeau de Si-honnen. Elles ne sont pas toujours aisées à interpréter pour nous, quand l'allusion à l'acte essentiel se fait en abrégé. C'est souvent au moyen d'une indication sommaire : une tablette, un sistre, un miroir, un insigne tenu en main, par exemple ; tout Égyptien les interprétait, sans hésiter, comme le geste symbolique d'une minute de procédure, d'une confirmation, d'une transmission, mais notre inexpérience hésite encore fréquemment. Qui aura le courage de ce travail ne regrettera pas sa peine ». On serait en effet charmé de voir Foucart se donner cette peine pour expliquer ce qu'il veut dire ; j'avoue ne pas comprendre et je sais n'être pas le seul dans ce cas. Pourquoi a-t-il négligé de donner seulement les numéros des stèles de Leiden rentrant dans ce troisième type?

H. O. Lange et Schaefer[1] publient le second volume du Catalogue des Stèles du Moyen Empire du Musée du Caire. L'importance de ce travail, exécuté de manière impeccable, ressortira davantage encore quand les Index qui formeront le troisième volume auront paru. Ne peut-on former le vœu que les auteurs donnent une liste des formules principales des stèles ? L'apparition et la disparition des souhaits formulés en faveur des morts sur leurs stèles constituent un indice précieux du changement dans les croyances funéraires. La comparaison des documents du Moyen Empire avec ceux de l'époque ptolémaïque publiés par Ahmed bey Kamal (Bulletin 1906-7. Stèles) est particulièrement typique.

A. Moret[2] dans une première partie du Catalogue du

1) H. O. Lange et Schäfer, *Grab- und Denksteine des mittleren Reichs* (Catalogue général du Musée du Caire), II, Berlin, Reichsdruckerei, 1908, in-4, 409 pp.

2) A. Moret, *Galerie égyptienne. Stèles, Bas-reliefs, Monuments divers* (Catalogue du Musée Guimet), Paris, Leroux, 1909, 2 volumes in-4, VIII, 158 pp. III pp. et LXV planches.

musée Guimet édite la série des stèles, bas-reliefs et tables d'offrandes. La collection des stèles sans être d'importance exceptionnelle, comporte des documents intéressants parmi lesquels le C. 12 présente un intérêt tout particulier (p. 25-29). La stèle C. 40 est un bel exemple de décret rendu par un dieu en faveur du défunt, décret qui est rédigé comme une véritable sentence judiciaire. A noter quelques stèles consacrées aux cultes des animaux pl. 21, 44, 47-49 et 64. L'édition des monuments est très soignée et s'il y a quelques points sur lesquels on diffère d'appréciation avec l'auteur, les planches excellentes permettent de se faire une opinion sur les questions controversées. Les recherches dans le recueil seront facilitées par des tables très complètes où l'on trouve entre autres les divinités et les titres religieux.

B. Pörtner[1] publie trente-huit stèles, dont six de Constantinople, les autres d'Athènes, généralement sans grand intérêt. On notera cependant sur les stèles de basse époque nos 21 et 27 une formule rare. Au milieu d'un hymne au soleil le défunt déclare qu'il a récité les septante-sept livres pour la destruction du serpent Apopis, l'ennemi de Ra.

W. Spiegelberg[2] étudie une formule des stèles funéraires. Plusieurs s'expriment comme suit : « Le souffle de la bouche est utile aux morts, on ne s'en fatigue point »; d'autres ajoutent : « cela ne sort pas de votre patrimoine » ou encore « cela ne sort pas de vos greniers, cela ne porte pas malheur à la bouche qui le dit ». En somme toutes ces formules signifient : « Récitez la prière pour les morts, cela ne

1) B. Pörtner, *Aegyptische Grabsteine und Denksteine aus Athen und Konstantinopel*. Strassburg, Schlesier und Schweikhardt, 1908, 4°, 27, pp. et XIII planches. Compte rendu par G. Maspero, dans la *Revue critique d'Histoire et de Littérature*, LXVI, 1908, pp. 273-4.

2) W. Spiegelberg, *Eine Formel der Grabsteine*, dans la *Zeitchrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde*, XLV, 1908, pp. 67-71.

vous coûtera ni travail ni argent, cela ne vous causera aucun tort. Au contraire, cela vous sera utile ». Cette idée est développée par un texte (*Urkunden* IV, 122) insistant sur le fait que cela n'occasionne aucune peine. Une inscription ptolémaïque ajoute encore ce détail intéressant : « Les morts vivent, dont on prononce le nom ».

Statuettes funéraires. — FR. VON BISSING[1] attire l'attention sur le nombre des Oushebtis à l'époque saïte et qui est généralement de 401, soit un pour chaque jour de l'année plus un pour chacune des trente-six décades. Dans certains tombeaux, trente-six portent seuls des inscriptions, ou bien ils se distinguent par leur taille ou leur costume ; ce sont vraisemblablement les contremaîtres ou surveillants de travaux. J'ajouterai qu'au cours des fouilles de Garstang à Abydos en 1909 j'ai remarqué des oushebtis à inscriptions, de grande taille, au costume civil et qui, au lieu d'outils, tenaient un fouet : c'étaient évidemment les *reis*.

Le nombre de 365, soit un par jour de l'année s'est rencontré deux fois à Abousir el Meleq[2]. A. ERMAN[3] signale l'existence au Musée de Berlin d'un oushebti (n° 7242) de la XXe-XXVIe dynastie qui porte la date du premier jour du troisième mois d'hiver, ce qui témoigne d'un souci de précision bien dans le goût égyptien. Chaque oushebti de ce tombeau portait vraisemblablement la date d'un des jours de l'année.

J. CAPART[4] à propos des statuettes figurant le mort occupé

1) Fr. W. von Bissing, *Lesefrüchte*, § 16. *Zur Geschichte der Uschebtius*, dans le *Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes*, XXX, 1908, pp. 183-184.

2) O. Rubensohn et F. Knatz, *Bericht über die Ausgrabungen bei Abusir el Mäläq im Jahre 1903*, dans la *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde*, XLI, 1904, pp. 8-9.

3) A. Erman, *Ushebtis mit Daten*, dans la *Zeitschrift fur ägyptische Sprache und Alterturmskunde*, XLIV, 1909, p. 131.

4) J. Capart, *A propos des statuettes de meuniers*, dans les *Transactions of*

à moudre du grain esquisse sommairement le développement des rites funéraires.

G. MASPERO [1] signale l'existence de statuettes funéraires, de la première époque ptolémaïque, dont les inscriptions sont dissimulées sous une couche d'émail, vraisemblablement dans le but d'éviter les inconvénients d'une usurpation des figurines au bénéfice d'un autre que leur véritable propriétaire.

Mobilier funéraire. — A signaler l'apparition du premier fascicule du catalogue des cercueils de la trouvaille des prêtres d'Amon, par E. CHASSINAT [2]. Il y aura lieu de revenir en détail sur cette importante publication lorsqu'elle sera plus avancée.

G. DARESSY [3] décrit minutieusement les cercueils des cachettes royales en donnant le détail de toutes les scènes et inscriptions qui les recouvrent. Certains d'entre eux, tels ceux de la princesse Ast-m-kheb (pp. 134-171) constituent de véritables répertoires de théologie. Je regrette vivement que l'auteur n'ait pas fait un index des divinités. La besogne eût été évidemment fastidieuse et l'on ne peut reprocher trop à Daressy de l'avoir négligée, d'autant plus qu'il nous a donné des descriptions si précises et si complètes que cette lacune pourra toujours être comblée plus tard. Le plus difficile, l'édition, est achevé de manière impeccable. Les cercueils des cachettes royales sont des plus importants pour la chronologie des nombreux cercueils thébains non datés par le nom

the third international Congress of the History of Religions. Oxford, 1908, I, pp. 201-208.

1) G. Maspero, *Sur Une Variété de figurines funéraires inconnue jusqu'à présent,* dans les *Annales du Service des Antiquités,* IX, 1908, pp. 285-286.

2) E. Chassinat, *La Seconde Trouvaille de Deir el Bahari. Sarcophages* (Catalogue général du Musée du Caire). Caire, 1909, I, 1er fascicule, 88 pp. et XIV planches.

3) G. Daressy, *Cercueils des cachettes royales* (Catalogue général du Musée du Caire). Caire, 1909, 4°, III, 277 pp. et LXIV planches.

du personnage auquel ils étaient destinés. On sera peut-être surpris de constater que sur quarante-quatre numéros on ne relève que sur trois des textes du Livre des Morts.

G. Daressy [1] publie le texte d'une série de canopes trouvés dans la tombe de la dame Nekht-ta-bastit-ru (XXII-XXVI[e] dynasties), à proximité du Ramesseum à Thèbes. Au lieu des formules ordinaires ces textes, commençant par un jeu de mot sur le nom des génies, ne sont pas liturgiques et sont sans parallèles connus jusqu'à ce jour. En voici un exemple : « Génie *Kebhsenuf*, la libation (*kebh*) de l'inondation (pour) mon gosier et la possession de mon corps d'éternité pour le défunt ».

Henri Gauthier [2] publie douze types nouveaux de cônes funéraires découverts au cours de ses fouilles à Drah Abou'l Neggah en 1906. Les cônes ne se rencontrent que dans les nécropoles thébaines. Un certain nombre trouvés par Gauthier, paraissant assez anciens, ne portent pas d'inscriptions mais une cavité circulaire dans la base.

G. Jéquier [3] détermine la valeur figurative d'un hiéroglyphe qui représenterait un panier à offrandes dans lequel des provisions funéraires étaient apportées au tombeau, principalement aux fêtes de Thot et Ouaga.

1) G. Daressy, *Canopes à formules nouvelles*, dans les *Annales du Service des Antiquités*, IX, 1908, pp. 152-153.

2) Henri Gauthier, *Rapport sur une campagne de fouilles à Drah abou'l Neggah en 1906*, dans le *Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale*, VI, 1908, pp. 122-137.

Sur les cônes funéraires voir particulièrement G. Daressy, *Recueil de cônes funéraires*, dans les *Mémoires de la Mission archéologique française au Caire*, VIII, 2, 1393, pp. 269-352. R. Mond, *Report of Work in the Necropolis of Thebes*, dans les *Annales du Service des Antiquités*, VI, 1905, pp. 91-96. W. Spiegelberg et P. E. Newberry, *Theban Necropolis*, pp. 35-36 et pl. XXIII-XXV.

3) G. Jéquier, *Note sur deux hiéroglyphes, 1. Le signe Honq*, dans le *Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale*, VIII, 1909, pp. 89-94 avec 5 figures.

G. MASPERO[1] fait paraître le premier fascicule du catalogue des sarcophages des époques persane et ptolémaïque du Musée du Caire.

W. M. FLINDERS PETRIE[2] publie et décrit l'importante série des modèles de maisons en terre cuite découverts en 1906 à Rifeh, au sud d'Assiout et qui étaient destinés à servir de demeures à l'âme des morts (Bulletin 1906 et 1907. Culte des Morts).

Amulettes. — J. CAPART[3] publie et commente une liste d'amulettes conservée par un papyrus de basse époque de la collection Mac Gregor à Tamworth.

G. JÉQUIER[4] s'occupe des ivoires magiques du Moyen Empire, en forme de croissant, découpés dans des canines d'hippopotame. (Voir Bulletin, 1905, 1906 et 1907, Magie, Legge.) Ces dents « sont destinées à protéger celui pour lequel elles ont été gravées, contre les crocodiles tout spécialement » mais aussi contre toute espèce d'animaux malfaisants. « Comme plus tard les stèles dites d'Horus sur les crocodiles, ces petits objets n'étaient que des talismans destinés à protéger les enfants contre tous les animaux nuisibles... on se bornait à les déposer auprès de leur couchette pendant la nuit ».

G. JÉQUIER[5] croit que l'amulette  « dérive directement,

1) G. Maspero, *Sarcophage des époques persane et ptolémaïque* (Catalogue général du Musée du Caire). Caire, 1908, 4°, I, 112 pp. et VIII planches.

2) W. M. Flinders Petrie, *Gizeh and Rifeh* (British School of Archæology in Egypt and Egyptian Research Account, 13e année). Londres, Quaritch, 1907, double volume, 4°, 49 pp. et 109 planches.

3) J. Capart, *Une Liste d'amulettes*, dans la *Zeistchrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde*, XLV, 1908, pp. 14-21 avec deux planches.

4) G. Jéquier, *Notes et Remarques*, § VIII. *Rôle protecteur de l'hippopotame*, dans le *Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes*, XXX, 1908, pp. 40-42.

5) G. Jéquier, *Notes et Remarques*, § VII. *Le signe* , dans le *Recueil de*

à l'origine, de la natte dont se servaient les gardiens de bœufs pour se protéger contre les coups de corne de leurs bêtes à demi sauvages, comme aussi pour s'asseoir ou se coucher dehors, dans les nuits passées aux champs ».

G. Lumbroso[1] publie le texte d'amulettes contre les fièvres.

E. Naville[2] examine le problème soulevé par la découverte de têtes en pierre dans les tombeaux de l'Ancien Empire. Il rapproche cet usage du texte du chapitre 43 du Livre des Morts. « Le chapitre qui empêche qu'on coupe la tête du défunt dans l'autre monde ». Les têtes de pierre peuvent avoir été destinées à servir à la reconstitution magique du défunt. On peut chercher encore une autre explication : Le chapitre 151 mentionne également et d'une façon toute spéciale la tête du mort. Un papyrus lui consacre un chapitre spécial « de la tête mystérieuse ou cachée », ce qui fait évidemment allusion à l'usage ici examiné. Cette tête joue le même rôle que la statue du double; elle rend celle-ci inutile : la tête seule suffit. L'auteur se demande en terminant si elle ne tenait pas lieu du corps entier. C'est très vraisemblable. On pourrait rappeler qu'Abydos conservait la tête seule du dieu Osiris.

travaux relatifs a la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes, XXX, 1908, pp. 39-40 avec 4 figures. Voir L. Borchardt, *Drei Hieroglyphenzeichen*, 3. *Die Matte*, dans la *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde*, XLIV, 1907, pp. 77-79. Fr. W. von Bissing, *Lesefruchte*, § 12, dans le *Recueil de travaux*, XXX, 1908, p. 180, se référant à l'article de Borchardt, mentionne encore quelques exemples d'amulettes-nœuds.

1) G. Lumbroso, *Lettere al signor Professore Wilcken, XLV*, dans l'*Archiv für Papyrusforschung und verwandte Gebiete*, IV, 3-4, 1908, p. 229. Voir aussi U. Wilcken, *Heidnisches und Christliches aus Aegypten*, ibidem, I, 3-4, 1901, pp. 420 et s.

2) E. Naville, *Les Têtes de pierre déposées dans les tombeaux égyptiens* (Mémoire publié à l'occasion du Jubilé de l'Université de Genève). Genève, Georg, 1909, 8°, 11 pp. et 1 figure.

A en juger par le catalogue publié par G. A. Reisner[1], le Musée du Caire n'est pas très riche en amulettes. L'inventaire ne comporte que 1308 numéros, ce qui est évidemment peu de choses eu égard à la masse considérable d'amulettes sortie des sépultures de toutes les époques. Un certain nombre de pièces sont comprises il est vrai dans d'autres séries, par exemple les amulettes en or, inventoriées avec les bijoux. On est surpris cependant de ne trouver aucune amulette de l'époque de l'Ancien ou du Moyen Empire qui ont été découvertes parfois au cours des dernières années; par Petrie à Deshasheh, par Garstang à Beit Khallaf, pour ne citer que ces deux-là[2]. Ces séries auraient-elles été réservées pour le volume qui cataloguera les colliers?

On regrettera que Reisner n'ait pas cherché, comme on l'a fait pour d'autres volumes, à donner en une préface succincte une esquisse de l'histoire des amulettes. On regrettera davantage qu'il ait négligé de donner des tables analytiques. On ne sait où chercher les amulettes de même type dipersées dans le volume, ni retrouver les pièces de même provenance. Je ne puis songer à établir cette table ici; je me contenterai de donner une brève liste des types représentés et une liste des localités qui ont fourni des amulettes (la plupart sont malheureusement sans provenance connue!).

Types d'amulettes : Amande, Animal couché, *Ankh*, *Aper*; Barque solaire, Bélier à quatre têtes, Bœuf lié; Cartouche, Chacal, Chats, Chevet, Chien, Cœur, Cœur avec disque, Cœur à tête humaine, Coiffures, Collier de pectoral, Colonne, Couronne d'Amon, Couronne de la Basse Égypte, Couronne de la Haute Égypte, Crocodile; *Ded*, Disque, Disque avec plumes, Disque avec yeux, Doigts; Equerre; Faucon; Grenouille, Groupe de signes hiéroglyphiques; Hérisson, Hippopotame; Lièvre, Lion assis et couché, double

1) G. A. Reisner, *Amulets* (Catalogue général du Musée du Caire). Caire, 1907, 198 pp. et XXV planches.

2) W. M. Flinders Petrie, *Deshasheh*. J. Garstang, *Mahasna and Beit Khallaf*.

Lion, Lion et Taureau; Main; Neith, Niveau, Nœud; Œil; Pectoral, Perle, Plaquettes, Plume d'Amon, doubles Plumes, Poisson; Sceau, Serpent, tête de Serpent, Singe, *Sma* ou *nefer*, Soleil dans l'horizon, Sphinx à tête de bélier; Table d'offrandes, Taureau, Truie, Ushebti; Vache couchée, Vase, Vautour et Uræus; Yeux.

Provenances; Abou-Roash, Abousir, Abydos; Coptos; Eléphantine; Gadrah, Gaou, Gizeh; Hiérakonpolis; Mitrahineh; Saqqarah, San, Siout; Thèbes: Assasif 12069, Drah aboul Negga 12083, Gournah 12249, 12401, Karnak 12223, Cachette des prêtres d'Amon 12127-12132, Tombe de Hataï 12196-12201, Tombe de Sennedjem 12203-12207.

Les planches ne donnent que des dessins au trait; quelques photographies des meilleures pièces n'auraient cependant pas été inutiles.

Je n'ai pas vu l'article de A. E. WHATHAM[1] sur le signe ☥ appelé croix de la vie.

Traitement des corps. — Momies. — DOW COVINGTON[2] a découvert une curieuse nécropole dans le Wady el Kittar (à l'est d'Atfieh, en face de la pyramide de Meidoum). Les tombes bâties en pierres brutes, au-dessus du sol contiennent des corps mutilés, la tête et les pieds manquent: une seule tête a été découverte. Rien ou presque rien ne permet de dater ces sépultures. L'auteur signale cependant la découverte d'une petite figurine de Nephthys en terre émaillée verte et d'un fragment de vase cylindrique à côtes; on serait donc en présence de tombes qui ne seraien- pas antérieures à l'époque romaine.

G. MASPERO[3] s'occupe de la trépanation rituelle des momies royales (Bulletin 1906 et 1907. Momies).

1) A. E. Whatham, *The Origin and Significance of the Egyptian Ankh*, dans l'*American Journal of Religion, Psychology and Education.* 1909, III, 3.

2) Dow Covington, *Report on a summary Exploration of Wady el Kittar*, dans les *Annales du Service des Antiquités*, IX, 1908, pp. 97-101.

3) G. Maspero, *Trépanation rituelle des momies d'Egypte* dans le *Journal*

Rosenberg[1] expose d'après Ellioth Smith l'histoire de la momification.

W. Spiegelberg[2] publie une stèle funéraire ptolémaïque bilingue du prêtre memphite 'Anch-Marres dont le nom est composé de celui du roi divinisé Amenemhat III de la XII[e] dynastie (Bulletin 1906 et 1907. Divinités gréco-égyptiennes[3].) On y lit entre autres choses : « On lui fit tous les rites divins pour les 75 jours et une bonne sépulture pour les 70 jours ». Il est à remarquer que le texte hiéroglyphique seul donne les 70 jours et le texte démotique seul les 75. Cela se rapporterait-il à deux rituels différents? Spiegelberg[2] publie également une stèle démotique de Vienne, provenant du Sérapeum de Memphis et qui indique un intervalle de 70 jours entre le jour où le grand prêtre memphite Téos, fils de Anem-ho « quitta sa maison », et le jour des funérailles[4].

A. Wiedemann[5] montre la persistance à l'époque historique de la coutume de décapiter les morts. Il attire l'attention sur quelques représentations religieuses où le sculpteur n'a plus compris exactement qu'il s'agissait de corps décapités (*Philæ*, édition Bénédite, I pl. 40 par exemple).

des Débats, 30 décembre 1908 ; voir *Revue de l'Histoire des religions*, LVIII, 1908, pp. 441-442.

1) Rosenberg, *Die Geschichte der Mummifizierung bei den alten Aegyptern*, dans *Globus*, CXIV, 1908, p. 273.

2) W. Spiegelberg, *Demotische Miscellen*, § XLI. *Eine hieroglyphisch-demotische Stele der Bibliothèque nationale*, dans le *Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes*, XXX, 1908, pp. 144-147 avec 2 planches.

3) Voir encore W. Spiegelberg, *Demotische Miscellen*, § XLVII. *Ein Sargbrett mit zweisprachiger Inschrift*, dans le *Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes*, XXX, 1908, pp. 156-158, où l'auteur montre que le nom théophore Πετεμαρσνοῦφις est composé du nom du dieu-roi Marrès avec l'épithète de Σνουφις.

4) W. Spiegelberg, *Demotische Miscellen*, § XLI. *Die demotischen Inschriften der Serapeumstelen zu Wien*, dans le *Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes*, XXX, 1908, pp. 147-151 (p. 149).

5) A. Wiedemann, *Die Leichenköpfung im alten Aegypten*, dans *l'Orienta-*

Divinités gréco-égyptiennes. Religion à l'époque grecque et romaine. — J. EVANS[1] s'occupe des coupes égyptiennes en stéatite du temps de Julien l'Apostat. Elles se rattacheraient à la renaissance du culte de Sérapis et des autres divinités égyptiennes.

G. LEFEBVRE[2] publie un texte trouvé à Batn-Hérit, l'ancienne Théadelphie du nome arsinoïte. C'est un décret de Bérénice IV qui, en l'an II de son règne (57-56), confère l'ἀσυλία au temple de Théadelphie, privilège sollicité par les prêtres de Phnéphéros, le dieu grand, crocodile. « Ce mot de Πνεφερῶς n'est en réalité qu'une épithète signifiant le dieu au beau visage ; on le trouve associé an nom divin de Πετεσοῦχος, à Karanis ». Le texte déclare formellement que les prêtres « ne peuvent pas sortir du temple », et l'auteur prend texte de cette clause pour présenter d'intéressantes remarques sur les reclus ou κάτοχοι. Le décret délimite l'aire d'asile « ledit temple et les terrains limitrophes de l'ouest à l'est et du sud au nord, à partir du Bubastieion qui y confine au sud, jusqu'aux sépultures des animaux sacrés divinisés (τάφων τῶν ἀποθεουμένων ἱερῶν ζῴων) qui y touchent au sud ».

G. LEFEBVRE[3] publie une stèle où l'on voit Ptolémée XVI adorant son père divinisé César, en présence du dieu crocodile Souchos de Crocodilopolis. Souchos est appelé πατροπάτωρ. « Le dédicant veut-il dire que Souchos, le dieu de Crocodilopolis, est un des ancêtres divins de Cléopâtre et de son fils?

listische Literaturzeitung, XI, 1908, col. 112-116. Complément des remarques de Wiedemann dans de Morgan, *Recherches sur les Origines de l'Égypte*, II, pp. 203 et suiv.

1) J. Evans, dans la *Society of Antiquaries*, février 1908 (d'après l'*Orientalistische Literaturzeitung*, XI, 1908, coll. 201).

2) G. Lefèbvre, *Un* ἱερὸν ἄσυλον *au Fayum*, dans les *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 1908, pp. 772-782.

3) G. Lefebvre, *Egypte gréco-romaine, I. Crocodilopolis, IV.* Σοῦχος ... [πτολεμαίου] πατροπάτωρ, dans les *Annales du Service des Antiquités*, IX, 1908, pp. 240-242.

C'est fort possible. A nous en tenir aux deux derniers Lagides, nous voyons, sur les monnaies, Cléopâtre VI représentée en Alphrodite avec Eros dans les bras. La *mamisi* d'Herment d'autre part... montrait Cléopâtre, la « divine mère de Râ » donnant le jour à Horus Césarion. Les Ptolémées sont dieux, fils de dieux, de tous les dieux. Le Crocodilopolitain (dédicateur de la stèle) crut évidemment bien faire en donnant une place d'élite à Souchos, le patron de sa ville, parmi les ascendents divins de ses souverains ».

G. LEFEBVRE[1], publie une inscription du IIIe siècle, dédicace d'un sanctuaire à la déesse Θοῆρις ou Θυῆρις, divinité indigène que les Grecs identifièrent à Athèna, adorée à Kerkeosiris du nome Arsinoïte et à Oxyrhynchos. C'est la première fois que nous rencontrons ce culte à Crocodilopolis.

W. M. FLINDERS PETRIE[2] a développé dans un volume ses idées sur les livres hermétiques. Il en a été question déjà plus haut.

La publication des papyrus grecs d'Éléphantine par O. RUBENSOHN[3] a permis plusieurs remarques intéressantes sur l'organisation du culte à l'époque grecque. « Le morceau capital est une sorte de proclamation (papyrus XIV) où sont fixées officiellement les conditions dans lesquelles doit s'effectuer la location des biens du temple » (règne de Ptolémée III)[4].

1) G. Lefebvre, *Égypte gréco-romaine, I. Crocodilopolis, I. Un* θοηριεῖον *à Crocodilopolis*, dans les *Annales du Service des Antiquités*, IX, 1908, pp. 231-233.

2) W. M. Flinders Petrie, *Personal Religion in Egypt before Christianity*, Londres, 1909, in-12, IX, 174 pp.

3) O. Rubensohn, *Elephantine papyri, mit Beiträgen von W. Schubart und W. Spiegelberg*. (Aegyptische Urkunden aus den kgl. Museen in Berlin, Griechische Urkunden. Sonderheft). Berlin, Weidmann, 1907, IV, 92 pp. avec 3 planches.

4) MY dans la *Revue critique d'histoire et de littérature*, LXVII, 1909, pp. 62-63.

« Il est désormais avéré que le culte d'Alexandre à Alexandrie a été institué, non par Philadelphe, mais le premier Lagide ; à partir de 289/8 au plus tard, l'office de prêtre d'Alexandre a été délégué à un ἱερευς suppléant du roi, pris de préférence dans la famille royale ; cette délégation n'était pas annuelle à l'origine ; le délégué pouvait avoir lui-même un suppléant, lequel devenait éponyme en succédant au délégué principal et comptait ses années de sacerdoce — comme le roi associé ses années de règne — à partir de l'année où il avait inauguré ses fonctions d'ἱερεύς suppléant. Le sacerdoce d'Alexandre n'est sans doute devenu annuel que sous Philadelphe, lorsque le culte d'Alexandre se doubla d'un culte dynastique »[1].

Je n'ai pas vu l'étude Ch. Em. Ruelle[2] sur le « Livre sacré des décans astrologiques d'Hermès trismégiste ».

K. Sethe a cru reconnaître l'Ἑρμῆς ὁ θηϐαῖος de Clément d'Alexandrie, homme divinisé, dans un dieu local de la nécropole thébaine que les textes ptolémaïques appellent soit Téos l'ibis, soit Thoth le *stm* (stm est le titre du grand prêtre de Memphis). W. Spiegelberg[3] démontre que cette hypothèse n'est pas fondée et que les documents démotiques en prouvent la fausseté : Thoth le *stm* est simplement « Thoth qui écoute » ou « l'auditeur », titre donné à plusieurs divinités. Il faut donc abandonner Thoth le stm, comme exemple de divinisation d'un homme et ne considérer plus que le cas de Téos l'ibis.

1) Bouché-Leclercq dans les *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 27 mars 1908 dans la *Revue critique d'histoire et de littérature*, LXV, 1908, p. 300.

2) Ch. Em. Ruelle, dans la *Revue de philologie*, XXII, 1908, pp. 247-277; d'après les *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 1909, pp. 212-213.

3) W. Spiegelberg, Ἑρμῆς ὁ θηϐαῖος, dans la *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde*, XLV, 1908, pp. 89-90 avec une figure.

Dans une revue des sources papyrologiques, faite par V. Wilcken [1], il convient de noter ici quelques indications : p. 552 : Note sur le culte d'Osiris-Antinoüs auquel on a donné l'épithète de θεὸς μέγιστος dont on cite des pastophores ; p. 536-537 ; Note sur le culte de Ptolémée I Soter, dieu principal de Ptolémaïs ; p. 554 ; Lettre d'un Égyptien qui, au cours de ses voyages, visite l'oracle d'Ammon dans le désert libyque ; partout il a gravé le nom de ses amis sur les murs des temples, peut-être dans le but de leur procurer le bénéfice qu'ils auraient pu retirer personnellement d'un pèlerinage à ces sanctuaires (IIe siècle apr. J. C.).

La Bible et l'Egypte. — A. Lods [2] publie une analyse précise et justement sceptique de la troisième édition du livre de Völter sur l'Égypte et la Bible.

W. Spiegelberg [3] apporte une correction au fameux passage de la stèle de Merneptah relatif à Israël. Il faut traduire : « Israël, ses habitants sont détruits, ses grains (céréales) n'existent plus ».

Gnosticisme. — J. Lieblein [4] cherche à démontrer que l'antimimon gnostique n'est autre que le *ka* ou double égyptien. Ernest Anderson [5] rappelle qu'Amélineau (Pistis

1) O. Wilcken, *Papyrus Urkunden*, dans l'*Archiv für Papyrusforschung und verwandte Gebiete* IV, 2-3, 1908.

2) Compte rendu de Daniel Völter, *Aegypten und die Bibel*, 3e édition. Leyde, Brill, 1907, par A. Lods, dans la *Revue de l'Histoire des religions*, LVI, 1907, pp. 376-382.

3) W. Spiegelberg, *Zu der Erwähnung Israels in dem Merneptah-Hymnus*, dans l'*Orientalistische Literaturzeitung*, XI, 1908, col. 403-405. Voir *Revue de l'Histoire des Religions*, LVIII, 1908, p. 311.

4) J. Lieblein, *Pistis Sophia. L'antimimon gnostique est-il le ka égyptien?* dans les *Christiania Videnskabs-Selskabs Forhandlinger for 1908*, n° 2. Christiania, 1908, 10 pp. Voir G. Maspero, dans la *Revue critique d'Histoire et de Littérature*, LXVI, 1908, pp. 238-239.

5) Compte rendu par Ernst Anderson dans le *Sphinx*, XIII, 1909, pp. 17-19.

Sophia p. XXII) avait déjà proposé la même identification.

J. LIEBLEIN[1] fait remarquer qu'un passage de Pistis Sophia, résumé de la morale gnostique, est directement inspiré de la Confession négative du chapitre 125 du Livre des Morts.

THADÉE SMOLENSKI[2] publie une intaille gnostique du Fayum.

Religion égyptienne au dehors de l'Egypte.

Nubie et Soudan. — J. H. BREASTED[3] résume les résultats de son expidition au Soudan et dans la Haute Nubie. Parmi les nombreux résultats du voyage il faut citer surtout l'identification des ruines de Sesebi avec la ville de Gem-Aten, fondée par Aménophis IV (pp. 51-82), la découverte de bas-reliefs d'Aménophis IV sur le second pylone du temple de Soleb (pp. 87-89), le relevé complet des scènes de Soleb retraçant la célébration de la fête de Heb-sed par Aménophis III (p. 89-95). La publication des nombreuses photographies prises au cours des deux voyages de Breasted au delà de la première cataracte constituera un événement sensationnel dans l'histoire de l'égyptologie. Le généreux Mécène américain qui permit à l'Université de Chicago de relever définitivement les documents historiques de ces régions aura rendu à la science un service inestimable. Il a trouvé en

1) G. Lieblein, *Pistis Sophia. Les conceptions égyptiennes dans le gnosticisme*, dans les *Christiania Videnskab-Selskabs Forhandlinger for 1909*, n° 2. Christiania, 13 pp. Voir comptes rendus de Ernst Anderson, dans le *Sphinx*, XIII, 1909, pp. 19-20 et de G. Maspero, dans la *Revue critique d'Histoire et de Littérature*, LXVIII, 1909, pp. 192-193.

2) Thadée Smolenski, *Une Intaille gnostique provenant du Fayum*, dans les *Annales du Service des Antiquités*, IX, 1908, pp. 92-93.

3) J. H. Breasted, *The Monuments of Sudanese Nubia*, dans l'*American Journal of Semitic Languages and Literatures*, XXV, 1908, p. 1-110 avec 57 figures, dont la plupart sont des photographies : Voir *Discovery of the Temple of the heretic King*, dans l'*Independent*, 64, pp. 135-140 (ill.).

Breasted un des rares hommes qui fussent à même de réaliser ce vaste programme. Les deux rapports préliminaires montrent que le but a été largement atteint; souhaitons que la publication ne soit pas trop retardée.

Les remarques de Scott-Moncrieff sur le temple de Wadi Halfa (Bulletin 1906 et 1907) sont relevées par G. H. BREASTED[1] qui soutient son point de vue dans la question de la succession des Thoutmès, se basant sur des documents photographiques.

H. GAUTHIER[2] reproduit et étudie cinq inscriptions grecques, pièces poétiques en l'honneur du dieu Mandoulis gravées sur le temple de Kalabcheh. Des quatre premières l'auteur donne une édition revisée, la cinquième était inédite.

G. MASPERO[3] analysant les résultats des fouilles de Mac Iver et Woolley à Areika insiste sur les statues d'âmes découvertes dans les tombeaux « C'est un type nouveau, dit-il, et exclusivement éthiopien jusqu'à présent. L'artiste a pris l'emblème égyptien de l'âme, l'épervier à tête humaine, et il y a substitué un corps humain à celui de l'oiseau tout en conservant le plumage. Au début, le corps humain garde la hauteur de celui de l'épervier, et le personnage est une sorte de nain à grosse tête; bientôt pourtant, il s'accroît à ses proportions naturelles, et nous ne voyons plus qu'un homme ordinaire, aux épaules et à la nuque duquel le plumage et

1) J. H. Breasted, *The Royal Feud in the Wadi Halfa Temple*, dans les *Proceedings of the Society of biblical Archæology*, XXXI, 1909, pp. 269-279 avec 3 planches. *A Reply*, par P. Scoot Moncrief, *ibidem*, pp. 333-338.

2) H. Gauthier, *Inscriptions grecques de Kalabcheh (Nubie)*, dans les *Annales du Service des Antiquités*, X, 1909, pp. 67-90.

3) G. Maspero, dans la *Revue critique d'histoire et de Littérature*, LXVIII, 1909, pp. 142-144, compte-rendu de D. Randell Mac Iver et C. Léonard Woolley, *Areika, with a Chapter on Meroitic Inscriptions by* F. Ll. Griffith (University of Pennsylvania, Publication of the Egyptian Department of the University Museum. Eckley B. Coxe junior Expedition to Nubia I), Oxford, University Press, 1909, 4°, 56 pp. et 43 planches.

la queue s'adaptent comme un manteau traînant. Cette figure correspond-elle à une évolution du dogme qui se serait produite en Ethiopie, après la séparation d'avec l'Égypte? Il est probable... ».

G. MASPERO[1] ajoute des détails nouveaux à sa note antérieure relative à la légende d'un temple dans le désert aux environs d'Amada ou d'Ibsamboul.

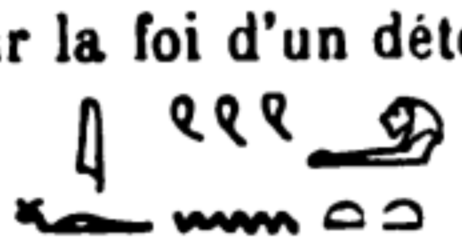
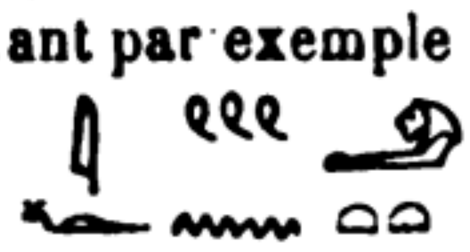
G. MASPERO[2] décrit une chapelle d'Aménophis III, située au sud du temple de Ouadi es-Seboua. La triade qu'on y adorait est composée d'Amon-Ra, du vautour de Maout et d'une grosse tête de bélier surmontée de l'uræus et accompagnée d'un grand flabellum rond. Cette dernière forme divine est connue par de nombreux monuments[3].

Les restes d'une liste d'offrandes présentent des détails intéressants : on y voit mentionnés le briquet (?), le pot à feu, l'autel à feu, l'attise-feu et les bois parfumés servant de combustible. C'est là une indication très précieuse pour la question des holocaustes[4].

1) G. Maspero, *Suite de la Note sur un temple mystérieux qui existerait dans le désert à l'ouest du Saïd*, dans les *Annales du Service des Antiquités*, XI, 1903, pp. 1-4. Suite de II, 1901, pp. 146-153.

2) G. Maspero, *Notes de Voyage*, I, dans les *Annales du Service des Antiquités*, IX, 1908, pp. 184-187.

3) Voir par exemple, G. Legrain, *Satues et Statuettes de rois et de particuliers* (Catalogue général du Musée du Caire), II, planches V, XIX, XXV, XXXVI, XXXVIII, XLI et XLIII.

4) Sur la foi d'un déterminatif, la tête de bœuf, Maspero traduit : *afou ne haoutit*  « les chairs de la face, le museau de bœuf », et il ajoute : « Evidemment Hérodote (II, XXXIX) était mal informé lorsqu'il affirmait que nul Égyptien ne voudrait manger de la tête d'aucun animal : cela n'etait vrai que de quelques-uns, et peut-être même cette répugnance n'était-elle pas de date ancienne à l'époque où Hérodote l'observa ». La remarque est juste, mais on verra en se reportant par exemple à la planche LVI de ma *Rue de tombeaux d Saqqarah* que les  ne peuvent être des morceaux découpés sur la tête d'un bœuf.

Les débris réemployés dans la chaussée du temple de Dakkeh permettent à G. MASPERO[1] de démontrer que le temple d'Ergamène a remplacé un sanctuaire de Thoutmès III. « Autant que j'ai pu en juger par la nature des pièces dégagées, dit-il, le temple devait être d'un type analogue à celui de Medinet Habou, qui fut construit et décoré partie par Hatchepsouitou, partie par Thoutmosis III ».

Le grand ouvrage de G. MASPERO[2] sur les Temples de la Nubie sera l'objet d'une notice dans le prochain bulletin.

JEAN MASPERO[3] publie les inscriptions grecques du temple de Kalabcheh. Elles datent du v-vi^e siècles après J.-Ch. et sont au nom de deux rois nubiens Tamalas et Isemne, « tous deux païens encore, comme nous l'indique la présence du grand prêtre Sentaésis et du prophète Pateboras. Les divinités invoquées par eux se nomment, à ce qu'il semble, Marouk (ou Mararouk ?) et Ploulan et ne doivent pas être sans rapport avec Mandoulis (variante *Malouli* et quelquefois *Marouli*) la principale divinité adorée à Talmis ou Qalabcheh ».

JEAN MASPERO[4] publie des inscriptions du IIe siècle sur un groupe de rochers, endroit sacré où « les soldats de la garnison de Dakkeh se rendaient pour offrir leur hommage au seigneur Paythnouphis ». Un dessin « nous montre une scène d'adoration bizarre, qui mérite d'être signalée ; un personnage, debout, offre un objet dont la forme rappelle une hache, à un dieu assis sur un trône élevé. Ce dieu, dont la tête animale est difficile à identifier, est-ce le seigneur

1) G. Maspero, *Notes de voyage*, VI, dans les *Annales du Service des Antiquités* X, 1909, pp. 8-9.

2) G. Maspero, *Les Temples immergés de la Nubie*, 1re et 2e livraisons, Le Caire, 1909.

3) Jean Maspero, *Notes épigraphiques*, § 1. *Quatre inscriptions grecques du temple de Qalabcheh* (Talmis), dans le *Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale*, VI, 1908, pp. 43 et s.

4) Jean Maspero, *Inscriptions romaines à Abou Dourouah*, dans les *Annales du Service des antiquités*, IX, 1908, pp. 267-270.

Paythnouphis? Je n'ose prendre sur moi de le décider, mais la chose me paraît assez probable ».

A. J. Reinach[1] donne une utile analyse de la vaste compilation de E. A. Wallis Budge sur le Soudan.

A. H. Sayce[2] publie des notes sur les ruines de Méroé, l'emplacement du grand temple d'Amon de Méroé, le temple de Basa à 16 milles à l'est de Kabushiya (Soudan).

P. D. Scott Moncrieff[3] consacre une note substantielle aux temples de Masawwarat es-Sufra et de Naga, les monuments les plus méridionaux de la curieuse civilation éthiopienne du Soudan.

Autres pays. — G. Bénédite[4] publie un fragment de statuette, trouvé à Cherchell, d'un grand prêtre memphite, de l'époque ptolémaïque, appelé Petoubastit fils de Pekroudptah et de Ti-Imhotep. (Plusieurs titres sacerdotaux rares.)

Fr. W. von Bissing[5] fait une série de remarques sur les fresques du Musée de Naples, relatives au culte d'Isis. Il est à

1) A. J.-Reinach, dans la *Revue des études ethnographiques et sociologiques*, nov.-déc. 1909, pp. 384-390, compte rendu de E. A. Wallis Budge, *The Egyptian Sudan, its History and Monuments*, Londres, Kégan Paul, 1907, 2 vol. gr. in 8°, XXVIII, 652 pp. et 618 pp. avec 70 planches et 400 figures.

2) A. H. Sayce, *A Greek Inscription of a king (?) of Axum found at Méroé-Meroitic Inscriptions*, dans les *Proceedings of the Society of biblical Archæology*, XXXI, 1909, pp. 189-203 avec 4 planches; *The Name of the ethiopian King found at Basa*, *ibidem*, p. 268.

3) P. D. Scott-Moncrieff, *The ruined sites of Masawwarat es-Sufra and Naga*, dans les *Proceedings of the Society of biblical Archæology*, XXX, 1908, pp. 192-203 avec 6 planches.

4) G. Bénédite, *Note sur une statuette égyptienne trouvée à Cherchell*, dans le *Bulletin archéologique du Comité des travaux historiques et scientifiques*, 1908, pp. CCLIV-CCLVI et pl. XLVII; voir *Journal des Savants*, 1909, pp. 138-139.

5) Fr. W. von Bissing, *Notes on some paintings from Pompei referring to the Cult of Isis*, dans les *Transactions of the third international Congress for the History of Religions*, Oxford, 1908, I, pp. 225-228 avec une planche.

peu près certain que celles-ci représentent le temple d'Isis à Alexandrie. Une fresque sur laquelle on a voulu reconnaître la danse du dieu Nil a pour but de figurer en réalité la danse du dieu Bes.

A mentionner ici un article de G. FARINA[1] sur l'obélisque de Domitien du cirque agonal.

Le R. P. DELATTRE[2] donne le dessin d'une lampe romaine, découverte à Carthage, décorée d'une curieuse représentation d'Isis et d'Hermanubis.

H. DRESSEL[3] identifie le temple figuré sur une monnaie de Vespasien avec le temple d'Isis élevé sur le champ de Mars à Rome. « Si la partie extérieure du temple, le péribole, offre une architecture composite, le petit sanctuaire intérieur est de forme purement égyptienne; seule l'idole d'Isis affectait le style grec ».

P. GAUCKLER[4] publie la statue d'un roi égyptien découverte dans les fouilles du « Lucus Furrinæ » à Rome.

ST. GSELL[5] résume comme suit une étude sur les cultes égyptiens dans le nord-ouest de l'Afrique sous l'empire

1) G. Farina, *L'Obelisco di Domiziano nel Circo Agonale*, dans le *Bullettino della commissione archeologica comunale di Roma*, XXXVI, 1908, pp. 254-274.

2) R. P. Delattre, *Fouilles dans le flanc sud de la colline de Bordj-Djedid, à Carthage* (1908) dans les *Comptes-rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 1908, p. 601 et figure 5.

3) H. Dressel, *Iseum Campense*, dans les *Sitzungsberichte der Academie zu Berlin*, 1909, pp. 640-648; compte-rendu dans la *Revue de l'Histoire des Religions*, 1909, p. 378.

4) P. Gauckler, dans les *Comptes-rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 1909, planche III, p. 619. Voir G. Nicole et G. Darier, *Le Sanctuaire des dieux orientaux au Janicule*, Rome, Cuggiani, 1909, pl. VI et pp. 45-48.

5) St. Gsell, *Les Cultes égyptiens dans le nord-ouest de l'Afrique sous l'empire romain*, dans la *Revue de l'Histoire des Religions*, LIX, 1909, pp. 149-159; voir aussi p. 233.

romain : « Les noms donnés à Sérapis, ses images et celles des autres dieux égyptiens montrent que leur adoration ne prit aucune forme spéciale en Afrique. Ces divinités n'y ont pas été très populaires. Nous les rencontrons surtout dans des ports, dans des capitales, Carthage, Rusicade, Cirta, Cæsaræa, dans le centre militaire de Lambèse, c'est-à-dire dans des lieux où les étrangers devaient être nombreux. C'étaient eux sans doute qui formaient la majorité des fidèles ». Amon et Baal Hammon seraient originairement identiques.

A. J. Reinach[1] analyse l'article de Clifford H. Moore sur la distribution des cultes orientaux dans les Gaules et la Germanie. Il établit la répartition géographique des inscriptions des dieux, entre autres Isis et Sérapis. Le même auteur donne un bon résumé des résultats de la thèse de A. Rush sur Sérapis et Isis dans les cultes grecs[2].

L'Egypte et les Religions sémitiques. — C. J. Ball[3] montre que l'inscription phénicienne tracée sur un sphinx découvert par Petrie au Sinaï (*Researches in Sinaï*, fig. 139) doit être lue 'Athtâr 'Antarta. Une dédicace égyptienne de ce même monument mentionnant le nom d'Hathor nous avons ici la preuve de l'identification de la déesse égyptienne avec la déesse du nord de l'Arabie, correspondante à Ishtar.

Alfred Boissier[4] prouve que « Nin Ḫarsag est : 1° la

1) A. J. Reinach, dans la *Revue de l'Histoire des Religions*, LIX, 1909, pp. 93-96 ; compte rendu de Clifford H. Moore, *The distribution of Oriental Cults in the Gauls and the Germanies*, dans les *Transactions of the American Philological Association*, XXXVIII, 1908 (42 pp.)

2) Dans la *Revue de l'Histoire des Religions*, LX, 1909, pp. 94-95 (p. 95, note 3 un copieux supplément) ; compte rendu de Adolf Rush, *De Serapide et Iside in Græcia cultis*, Berlin, 1906.

3) C. J. Ball, *A. Phenician Inscription of B. C.* 1500, dans les *Proceedings of the Society of biblical Archaeology*, XXX, 1908, pp. 243-244.

4) Alfred Boissier, *Nin Ḫarsag et Hathor*, dans l'*Orientalistische Literätur*

déesse de la montagne, 2° la déesse nourricière des rois, une vache sainte ». Ce sont là deux des caractères fondamentaux de la déesse Hathor. « Les monuments figurés confirment ces rapprochements. Sur les *koudourrous*, Nin-Ḫarsag est caractérisée par l'emblème de la chevelure de Hathor. De même qu'Horus avait à son service des forgerons à Edfou, de même à Lagaš il y avait un dieu Nintukalamma, qui présidait la corporation des ouvriers en métaux ».

W. Max Muller[1] publie des bandelettes de momie, d'époque ptolémaïque, au nom d'une femme appelée Ty-ršp « celle du dieu Rescheph », ce qui témoigne de la popularité de ce dieu encore à une époque aussi tardive.

W. Spiegelberg[2] rassemble plusieurs représentations du dieu Rescheph : 1° Un fragment de stèle de XVIIIe dynastie, à Gourneh ; 2° Une petite stèle à Strassburg, provenant de Senbellawin (Delta), de l'époque des Ramessides avec la triade Rescheph, Horus et Ptah ; 3° Un scarabée à Strassburg, de la XIX-XXe dynastie ; 4° Une stèle au Caire, de l'époque ramesside, provenant d'Abydos ; Spiegelberg rassemble en même temps les indications bibliographiques sur Rescheph.

Varia. — G. Daressy[3] publie in-extenso son étude sur la stèle de la fille de Chéops (Bulletin 1906 et 1907. Harmachis). On se rappellera que cette stèle, découverte par Mariette nous donne, entre autres, une liste de figures divines

Zeitung, XI, 1908, col. 234-236 ; *Ninḫarsag-Ištar et Hathor, ibidem,* col. 551-552.

1) W. Max Müller, *Semitisch-ägyptisches*, dans l'*Orientalistische Literaturzeitung*, XI, 1908, col. 401.

2) W. Spiegelberg, *Neue Rescheph-Darstellungen*, dans l'*Orientalistische Literaturzeitung*, XI, 1908, col. 529-531 avec 1 planche.

3) G. Daressy, *La Stèle de la fille de Chéops*, dans le *Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes*, XXX, 1908, pp. 1-10.

conservées dans un temple, avec indication de la matière et des dimensions.

G. Daressy[1] a photographié dans le commerce une stèle d'un Antef, prince dans le temple de Mentou et qui nous présente le titulaire plutôt « comme un fonctionnaire pacifique, occupé du soin d'assurer les revenus des temples et de reconstruire les édifices en ruine que sous les traits d'un prétendant cherchant à monter sur le trône ».

Dans un travail intéressant de Alan H. Gardiner[2] sur les inscriptions du tombeau d'un prince d'Elephantine, on peut relever quelques notes particulièrement instructives : p. 126 *c* sur le titre « Chef Nekhebite dans le Pr-nsr, l'ancien sanctuaire de la basse Egypte ; p. 127 *i* sur le sens du nom du temple de Louxor : harem[3] ; p. 137 un dieu  Ten est prouvé par le nom  fille de Ten ; p. 140 parmi les titres religieux d'un prince d'Eléphantine Gardiner relève avec étonnement celui de  qui est connu pour n'être appliqué qu'au grand prêtre de Memphis.

Alan H. Gardiner[4] maintient dans le « Conte du naufragé » l'ancienne lecture : c'est bien d'une « île de double », île enchantée qu'il est question à la ligne 114 du texte, et nullement d'une « île pourvue de nourriture », comme l'a proposé Erman (Bulletin 1906 et 1907. Varia).

1) G. Daressy, *Stèle d'un prince Antef*, dans les *Annales du Service des Antiquités*, IX, 1908, pp. 150-151.

2) Alan H. Gardiner, *Inscriptions of the tomb of Si-Renpowet I*, dans la *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde*, XLV, 1908, pp. 123-140 avec 3 planches.

3) Voir *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde*, XLIV, 1907, p. 31, note 2.

4) Alan H. Gardiner, *Notes on the Tale of the Shipwrecked Sailor*, dans la *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde*, XLV, 1908. p. 65.

S. Isleib[1] cherche à établir un rapport direct entre les tableaux du temple de Louxor représentant la naissance d'Aménophis III et de son double, les récits évangéliques de la naissance du Christ, la naissance d'Héracles et de son jumeau Iphicles, la naissance de Romulus et Remus et la trinité chrétienne. La démonstration n'emporte pas la conviction.

Beresford Potter[2] « recherche les traces de spiritualité dans les idées égyptiennes d'il y a 4500 ans et avant — et certes il y en a — pour les rapprocher des idées chrétiennes ».

Recueils de documents. — A signaler ici le très utile index publié par miss M. Murray[3] des noms et titres de l'Ancien Empire. On remarquera pl. 68-71 une liste des divinités invoquées sur les stèles; pl. 72-73 liste des fêtes des morts. On peut regretter que les titres n'aient pas été disposées idéologiquement. La planche 68 « Grades » permet partiellemeut de corriger cette lacune. Cependant, avec le classement adopté par l'auteur on aurait peine à réunir les titres relatifs au sacerdoce d'une divinité déterminée. Il faut noter l'identité des grades des prêtres des dieux et des prêtres du double, ce qui prouve que les deux sacerdoces se copient exactement.

Plusieurs livraisons de l'excellent recueil de Kurt Sethe[4],

1) S. Isleib, *Sind die Geburtgeschichte Christi und die christliche Dreieinigkeitslehre von Aegypten beeinflusst*, dans *Klio*, IX, 190, pp. 383.

2) Deiber, dans la *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, III, 1909, pp. 562-571, compte-rendu de Beresford Porter, *Some christian conceptions of immortality and resurrection in the ancient Égyptian Religion*, dans *The Interpreter*, janvier 1909, pp. 197-202.

3) Margaret A. Murray, *Index of Names and Titles of the Old Kingdom*, (British School of Archæology in Egypt. Studies, vol. I). Londres, Quaritch, 4°, 3 pp. et 73 planches autographiées.

4) Kurt Sethe, *Urkunden der 18 dynastie* (Urkunden der ägyptischen Alter-

ont encore paru. L'exécution en est parfaite et les textes renferment de nombreux renseignements précieux, ici surtout pour l'histoire des idées funéraires.

W. Spiegelberg et Percy E. Newberry[1] ont publié les résultats principaux de leurs fouilles dans la nécropole thébaine, exécutées en 1898/9 pour le compte du marquis de Northampton. Voici une analyse sommaire de ce volume au point de vue spécial qui nous occupe : — Examen d'un temple de la reine Aahmès Nefert-ari, près du temple d'Aménophis Ier, trouvé précédemment par Spiegelberg[2] (p. 4 et pp. 6-9) — Stèle mutilée relative à une statue dédiée par un inconnu (pp. 7-8)[3] — Planche VI, 6, inscription d'un grand prêtre de Nefertari.

— Grande stèle de Thuti, déjà célèbre depuis sa publication dans le *Recueil de travaux*, XXII, pp. 115 et s. Voir Breasted, *Ancient Records*, II, § 369-378 : Récit des grands travaux dans les temples thébains sous le règne d'Hatshepsout (pp. 15-17, pl. I et XXXIV).

— Grande tombe d'ibis et de faucons (pp. 19-23) avec nombreuses inscriptions démotiques : Invocations aux ibis et faucons en faveur de tel ou tel visiteur, Inscription relative à la restauration de momies endommagées, etc.

— Étude importante sur les statuettes funéraires, ousheb-tis (pp. 26-34). Les auteurs s'attachent principalement à

tums IV), livraisons 12 à 16. Leipzig, Hinrichs, 1909, 4°, pp. 937-1226. Epoque de Thoutmès III.

1) Marquis of Northampton, Wilhelm Spiegelberg et Percy E. Newberry, *Report on some Excavations in the Theban Necropolis during the Winter of 1898-9*. Londres, Constable, 1908, 4°, IX, 40, 12* pp. avec 37 fig. et XXXIV planches. Compte rendu par G. Maspero dans la *Revue critique d'Histoire et de Littérature*, LXVI, 1908, pp. 101-103; G. Foucart, dans le *Journal des Savants*, 1908, pp. 544-546.

2) W. Spiegelberg, *Zwei Beiträge zur Geschichte und Topographie der Thebanischen Necropolis im neuen Reich*, pp. 1 et s.

3) W. Spiegelberg, *Eine Inschrift aus dem Tempel des Ahmes Nefretere*, dans la *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde*, XLV, 1908, pp. 87-88.

l'étude des rudes figurines en bois du commencement du Nouvel Empire. Le nom *oushebti* semble venir du mot « perséa » (pl. XXXII, n° 5 et p. 24 le mot *shawab* dans une recette médicale) et la figurine aurait dû être toujours en ce bois. Sa rareté faisait qu'on recourait à l'emploi d'autres essences et la statutte conservant le nom primitif, celui-ci perdit son sens strict originaire qui fut oublié.

Les textes, écrits à l'encre noire se rattachent à trois types différents :

1° La formule funéraire habituelle « le roi fait offrande... »

2° Un texte qui, sans présenter de rédaction fixe, est le prototype du chapitre VI du Livre des Morts : c'est une invocation adressée par le mort à la statuette afin de la faire travailler à sa place dans l'autre monde. Un exemplaire curieux commence par la formule : « O sycomore que j'ai planté ». La statuette serait-elle faite du bois d'un arbre planté par le défunt et peut-être en rapport avec son âme?

3° Formule difficile à comprendre, adressée à un serviteur qui répondra pour son maître.

A noter un curieux tombeau en miniature (fig. 26, p. 27) renfermant seulement une statuette et quatre vases d'offrandes.

— Liste de cônes funéraires (pp. 35-36).

— Découverte des restes d'un petit temple de Ramsès III (p. 38 et fig. 30, p. 39).

— Inscriptions mystérieuses du tombeau de Tehouti, magistralement expliquées par Kurt Sethe (pp. 3*-12* et pl. X-XII) qui y a reconnu Pepi 110 et s. Merenre 131 et s., un hymne à Ptah et un hymne à Amon.

Il y a énormément de choses à glaner dans le beau catalogue des papyrus démotiques du Musée du Caire, édité par W. Spiegelberg[1]. Voici quelques indications sommaires qui éviteront de longues recherches :

1) W. Spiegelberg, *Die demotischen Denkmäler*, II, *die demotischen Papyrus*.

Nº 30605, pp. 18-25. Règlement, de l'an 157/6 av. J.-C., d'une confrérie religieuse de Tebtunis dont le but est de célébrer certaines fêtes du dieu crocodile Suchos, d'ensevelir les crocodiles, de pourvoir aux funérailles des membres de la confrérie, de les assister dans certaines circonstances telles que procès, deuils de famille, etc. Ce sont de véritables sociétés de secours mutuels avec lien religieux.

Nº 30606, pp. 26-29. Règlement d'une confrérie religieuse de Tebtunis, de l'an 158/7 av. J.-C. Texte analogue au précédent. Voir nº 30619 a et b.

Nº 30611, pp. 37-38, 94/3 av. J.-C. Location d'un autel.

Nº 30617 a et b, pp. 56-61, 98/7 av. J.-C. Vente d'un jour et demi, mensuellement, des services et bénéfices dans la chapelle de la déesse Termuthis à Tebtunis (Voir nº 30620).

Nº 30618, pp. 61-66, 138/6 av. J.-C. Fragments d'un livre de comptes d'une confrérie religieuse.

Nº 30620, pp. 71-73, 100/99 av. J.-C. Vente de deux jours mensuels dans la chapelle de Termuthis à Tebtunis (Voir nº 30617 a et b).

Nº 30654, p. 94. Fragment d'un règlement de confrérie religieuse de Gebelên.

Nº 30801, pp. 172-175. Fragment d'un compte du temple de Gebelên. Époque ptolémaïque.

Nº 31045, p. 237. Imprécation, d'époque saïte ou perse, adresséeà Sarapis contre un ennemi.

Nº 31080, pp. 257-260. Fragment d'un compte d'un temple, écrit au verso d'un rituel hiératique.

Nº 31167 verso. Imprécation contre un ennemi. Époque saïte.

Nº 31168, pp. 266-270. Fragments d'un manuel donnant la liste des noms des divinités et des titres de prêtres. Environ 3e siècle av. J. C. Les dieux sont principalement Neit — Min — Thot — Sechmet — Atum — Bubastis —

Text. (Catalogue général du Musé du Caire). Strassbourg, Schauberg, 1908, 4°, x, 380 pp.

Anubis — Chons — Nephthimis (Nefer-tum) — Schu — Onuris — Harsaphes — Mut — Amset — Hapi — Duamutf — Kbh-snouf — Hathor — Nephotes — Nepherses — Shai — Shepsi.

N° 31169, pp. 270-280. Reste d'un manuel du 3ᵉ siècle av. J. C. environ. Noms géographiques parmi lesquels on trouve citée l'Arabie comme équivalant à la terre des dieux de l'époque de Ramsès III ; Liste des dieux, assez riche, donnant surtout de nombreuses formes locales d'Osiris, Amon, Horus, Isis et Ptah (dieu rare : col. 5, ligne 25 'ḥw ) — Liste de nom théophores composés de ceux d'Amon, Atum, Isis et Aaḥ.

N° 31170 à 31172, pp. 280-282, époque romaine ; 31175 et 31176 pp. 284-285, époque romaine. Textes religieux se rattachant aux petits livres qui à la basse époque remplacent en une certaine mesure le Livre des morts (2ᵉ livre des respirations, Livre de traverser l'éternité...). Voir surtout à ce sujet W. Spiegelberg, *Demotische Papyrus aus den königlichen Museen zu Berlin*, pp. 26-28.

N° 31178, pp. 286-290. 180-179 av. J. C. Règlement d'une confrérie religieuse de Tebtunis.

N° 31179, pp. 290-295, 148/7 av. J. C. Règlement d'une confrérie religieuse de Tebtunis.

N° 31255, pp. 323-324, 145/4 av. J. C. Lettre d'un Égyptien qui se plaint d'un vol à la déesse Isis-Nepherses et Harpsenesis et leurs parèdres, demandant l'intervention divine pour obtenir son droit. N° 31019, pp. 227-8 ptolém. 50018, pp. 333-334 ptolém.; documents analogues.

Enfin pp. 363-365, Liste chronologique des prêtres du culte des Ptolémées; pp. 376-377, Index très riche des noms de divinités; pp. 377-378, Index des titres de prêtres.

Jean Capart.

LE RITE
DES TÊTES COUPÉES CHEZ LES CELTES[1]

Depuis quelques années, à la lumière de l'ethnographie comparée, on commence à mieux comprendre les coutumes des populations celtiques faussées par l'interprétation qu'elles avaient reçue des savants qui les comparaient aux usages de la civilisation classique au lieu de les rapprocher de ceux des populations sauvages ou à demi-civilisées ; il en est ainsi notamment de l'interprétation de certaines sculptures et de certaines monnaies qui a fait parler du rite celtique des têtes coupées. Mais on n'a pas encore groupé, dans une étude systématique, l'ensemble des textes et des monuments qui peuvent nous éclairer sur cette coutume. Dans mes recherches sur le caractère religieux, dont les guerres, avec les armées qu'on y emploie et les conventions qui les règlent, étaient revêtues à l'origine, et dont les traces nous ont été transmises en si grand nombre de l'antiquité classique, il m'a semblé que la meilleure façon de retrouver la valeur originelle de ce rite des têtes coupées serait de grouper tous les documents qui le concernent autour des textes précis et des monuments bien connus qui en montrent la persistance en Gaule à la veille de la conquête romaine. On espère qu'ainsi cette étude ne se bornera

1) On trouvera ici le résumé, — tel qu'il devait être lu au *Congrès d'Histoire de Religions*, de Leyde, — d'un ensemble de recherches sur la tête coupée en Gaule et chez les peuples voisins qui seront publiées dans les travaux suivants : *Les têtes coupées et les trophées en Gaule*, dans la *Revue Celtique*, 1912-13 ; *Le Pilier d'Antremont*, dans la *Revue archéologique*, 1912, II ; *Les têtes coupées d'Alésia*, dans *Pro Alesia*, 1913; *Les Origines du Klapperstein et le Gorgoneion*, dans le *Bulletin du Musée de Mulhouse*, 1913.

pas à fournir une interprétation exacte de ces textes et de ces monuments plus souvent allégués que bien compris; quelque lumière en pourra rejaillir sur un ensemble de rites et de coutumes militaires dont l'importance pour l'histoire de nos origines n'a pas besoin d'être signalée.

I

Commençons par passer en revue les textes. Les deux passages capitaux sont ceux de Diodore (V, 29, 45) et de Strabon (IV, 4, 5) qui résument Posidonios : c'est donc à l'état de la Gaule du Sud vers 80 avant J.-C. qu'ils se rapportent. Il en résulte : 1° que les Gaulois coupaient la tête aux ennemis qu'ils avaient tués; 2° que le vainqueur emportait la tête du vaincu suspendue au poitrail de son cheval au milieu des danses et des chants de la victoire; ou, s'il était fantassin, à la pointe de sa lance; 3° que les chevaliers clouaient la tête à la porte de leur demeure, ou, si c'était celle d'un adversaire illustre, la conservaient dans de l'huile de cèdre ; 4° qu'ils abandonnaient à leurs écuyers les dépouilles du vaincu, armes et vêtements.

Autour de ces textes on en peut grouper d'autres qui montrent l'extension de cette coutume, 1° dans le temps, 2° dans l'espace :

1° Extension dans le temps. La coutume est constatée déjà : pour les Sénons du Picentin en 295 (Liv. X, 26, 11), pour les Galates de Bolgios en 280 en Grèce (Just. XXIV, 5), pour les Gaesates en 225 (Pol. II, 28) et pour les Boïens en 216 en Italie (Liv. XXXIII, 22). On la retrouve en Germanie, du temps d'Arminius à celui de Brunehaut. Les monuments qui seront cités plus bas, — du menhir d'Hyères qui peut remonter au v° s. à l'arc d'Orange qui se rapporte au siège de Marseille par César, — confirment l'antiquité et la persistance de l'usage, et l'on peut admettre que les Galates d'Asie ne l'avaient pas oublié, puisque les deux fameux sarcophages du Musée du Capitole (Hélbig, *Führer*, éd. 1912, n° 772 et 865) qui dérivent des

combats des Grecs contre les Galates et contre les Amazones qu'Attalos I avait consacrés sur l'Acropole montrent aux angles une Victoire portant un trophée d'armes celtiques qu'un scalp couronne, et que le même trophée se retrouve dans des sarcophages postérieurs, inspirés de ceux du Capitole.

2° Extension dans l'espace. Outre la diffusion résultant des textes précédemment cités, on retrouve les têtes coupées, d'une part, chez les Daces (colonne Trajane et coupe de Nagy Szent Miklos) et les Thraces leurs voisins (Liv. XLII, 60), et, surtout, chez les Scythes dont les coutumes à cet égard sont décrites par Hérodote avec une remarquable précision ; d'autre part chez les Ibères (peut-être faut-il entendre les Celtibères) dès 409 (Diod. XIII, 57). Il faut ajouter, pour les Scordisques, l'usage de se servir comme coupe des crânes des ennemis tués (Florus, III, 4, 2 ; Ammien, XXVII, 4, 4 ; Orose, V, 25, 18), usage aussi constaté pour les Boïens (Liv. XXIII, 24 et Silius XIII, 481), qui les remplissent ou les enchâssent d'or comme les Scythes (Hérodote, IV, 26 ; Méla, II, 1, 9 ; Solin, 15 et 23), les Huns et les Bulgares ; pour les Germains, l'usage de clouer aux arbres les têtes des vaincus (à Teutobourg, Tac. *Ann.*, I, 61 ; Florus IV, 12) ; pour les Alamans, les Vandales et les Goths la décollation et la décalvation rituelle (Jorn. *Get.* V ; Grégoire, *Ep.* IX, 11).

L'existence et la diffusion du rite ainsi bien établies on peut en signaler quelques survivances dans la littérature celtique. La tête coupée joue un grand rôle dans l'épopée des deux héros nationaux des Celtes d'outre Manche, le Gallois Brânn et l'Irlandais Cuchulâinn. Pour Brânn c'est l'histoire de sa tête qui, après sa mort, continue à converser et à festoyer avec les siens comme si elle n'était pas détachée du corps et qui joue un rôle de fétiche (cf. l'Urdawl Penn dans les *Mabinogion* et l'Uthr Penn dans le livre de Taliéssin). Quant à Cuchulâinn il emporte en trophée les têtes des ennemis qu'il a tués (cf. dans le Taîn bo Cualnge, trad. d'Arbois, *Revue Celtique*, 1907, p. 170 ; 1908, p. 156). Jusque dans l'épopée anglo-saxonne l'importance de la tête coupée

reparaît avec l'épisode de la tête de Grendel dans le poème de Beowulf. Il faut rapprocher de ces légendes le souvenir de la grande idole irlandaise que saint Patrick, d'un coup de sa crosse, aurait enfoncée en terre jusqu'au cou ; son nom de Penn Crûach, — la tête sanglante — est suffisamment significatif ; il lui vient de ce qu'on lui sacrifiait des victimes humaines comme aux Fomôré ou Goborchind, démons à tête de chèvre. Cette idole évoque ainsi les images du dieu gaulois accroupi à tête couronnée d'une ramure de cervidé, Kernunnos, qui est parfois représenté réduit à la tête, qu'elle soit unique ou triple. Et l'on doit se demander si la vogue en France du grand saint céphalophore, saint Denys, n'est pas due à une lointaine survivance du tricéphale gaulois : sa tête passe au moyen âge pour un talisman aux portes de Paris comme celle de Brânn à Londres.

II

Nous sommes amenés ainsi des textes aux monuments. Les plus anciens sont les monnaies de la Gaule de l'Ouest qui peuvent remonter au IVe s. Les unes représentent une tête coupée isolée au-dessus ou au-dessous d'un cheval bondissant (Véliocasses, Lémoviques); les autres une sorte de couronne de petites têtes rattachées par une chaîne à une grande tête échevelée qui occupe le milieu et semble une personnification du génie de la guerre (Namnètes, Pictons). Ce sont sans doute les modèles peints ou sculptés dont s'inspirent ces monnaies qui ont été interprétés plus tard à la façon de l'Ogmios que décrit Lucien : il a vu un Hercule gaulois enchaînant les hommes par son éloquence là où il y avait en réalité le dieu implacable des batailles à qui on vouait les têtes coupées de l'ennemi.

Ces monnaies ont pu réagir à leur tour sur les œuvres en bronze. Sur un fragment de situle trouvée dans l'Indre qui peut être comtemporain du dernier siècle d'indépendance de

la Gaule Cisalpine (IIIe s.), on voit deux têtes coupées incisées autour d'un coursier bondissant (Breuil, *Rev. arch.*, 1902, 1) : une pièce semblable a pu inspirer l'artiste grec qui cisela pour un prince scythe du temps de Mithridate la plaque d'or où une tête coupée roule sous une panthère que monte Bacchus, bien qu'il songeait peut-être à la tête d'Orphée déchiré par les Ménades (Bapst, *Gaz. arch.*, 1887). En Gaule même, à l'époque antérieure à la conquête romaine, les monuments qui intéressent les têtes coupées paraissent groupés au Sud : c'est, d'abord, sur un fragment de table de dolmen à Nantes, un personnage grossièrement sculpté qui paraît tenir trois têtes coupées (Espérandieu, *Recueil*, IV, 3009), puis l'espèce de menhir d'Hyères dont le cavalier tenant cinq têtes au bout de cordes peut remonter à l'époque des gravures du Lac des Merveilles (*Recueil*, I, 38), enfin, dans le Bigorre pyrénéen, qui n'est pas moins retardataire que les Alpes Ligures, une tête isolée sur l'angle d'un autel (*Rev. arch.* 1912, II, 229). Ces monuments amènent à celui d'Antremont (*Recueil*, I, 107), le plus important de tous. De ce pilier dont trois faces sont sculptées, les trois blocs restant portent des reliefs qui doivent se rapporter à un des chefs du pays. Ce doit être un des rois Salyens qui combattirent contre Marseille vers 125 puisque Antremont fut leur place principale que remplaça en 121 la colonie romaine d'Aix après que Rome, alliée de Marseille, les eut vaincus. Sur la face principale, au bas, on voit le cavalier dont il commémore les hauts faits s'avançant, une tête coupée attachée au poitrail de son cheval ; au milieu, le même cavalier répété deux fois chargeant ; au haut, un duel de deux fantassins ; sur les faces latérales des têtes coupées, trois sur la face gauche, six sur la face droite, s'égrenant comme un chapelet le long d'une draperie tordue qui représente peut-être le vêtement enlevé en trophée aux ennemis décapités par le vainqueur.

A Antremont encore, un bloc avec deux têtes de face aux yeux clos, identiques à une des paires qui se voient sur le pilier, doit provenir d'un monument analogue (*Recueil*, I,

108); un troisième a été signalé à Événos (Var). On arrive à l'époque romaine avec la portion de frise de Nages (Gard) où le motif du cavalier à la tête coupée est comme décomposé, deux têtes alternant avec deux chevaux courant (*Recueil*, I, 515) et, surtout avec l'arc d'Orange : avec les six têtes fraîchement coupées que ses trophées présentent et ses deux déjà décharnées ainsi que ses neuf scalps, il atteste que César n'avait point interdit le double usage de la décollation et de la décalvation à ses auxiliaires gaulois lors du siège de Marseille que cet arc commémore. Son interdiction, que Strabon mentionne, doit appartenir à l'ensemble des mesures prises par Tibère contre les druides et leurs rites sanglants après cette révolte de Sacrovir à la suite de laquelle l'arc d'Orange paraît avoir été inauguré par Tibère. Pour continuer à rendre aux dieux l'hommage traditionnel des têtes coupées sans désobéir aux Romains et tout en flattant leur vanité, les Gallo-Romains paraissent avoir volontairement transformé leurs têtes grimaçantes en masques de Satyres. La transition est bien marquée sur l'un des autels de Paris (*Recueil*, IV, 3138); comparez aussi, — aux angles du couvercle des deux sarcophages cités du Capitole, — les têtes de Gaulois de la Galatomachie avec les masques de Gorgones de l'Amazonomachie. De même, les Gallo-Romains semblent avoir identifié leur dieu de la guerre qui aimait à s'entourer de têtes humaines à l'Hercule gréco-romain : son aventure chez Busiris, confondue avec l'épisode de Géryon, pouvait fournir un prototype à ces images syncrétiques comme il paraît résulter du rapprochement des têtes négroïdes d'Alésia (*Recueil*, III, 2357) avec un fragment de *terra sigillata* de Soleure. Les têtes qui grimaçaient dans les affres de la mort purent continuer à entourer les temples sous les traits des masques de Gorgones ou de Satyres. Bien des têtes grotesques qu'affectionnent les imagiers de nos églises du Moyen-Age ont pu avoir leur origine dans ces compromis gallo-romains entre le masque comique ou grimaçant et les têtes de morts.

III

Ainsi, par les textes et les légendes, les monnaies et les sculptures, l'importance du rite est mise en lumière. Reste à le situer dans la série des rites du même ordre et à l'expliquer.

De l'ensemble des textes qui parlent du sort fait par les Gaulois aux prises de guerre, il résulte qu'ils vouaient souvent à leur dieu de la guerre, toute l'armée ennemie, choses et gens, et que, en ce cas, les prisonniers étaient mis à mort, de préférence par pendaison ou crucifiement aux arbres sacrés; les animaux immolés dans les flammes; les objets, ou brûlés dans un bûcher rituel, ou jetés dans une eau sainte, ou simplement entassés dans un enclos consacré, réservé à cet usage par chaque cité. Si la cité avait un temple au lieu d'un simple *téménos*, on pouvait y suspendre en trophées des armes prises ou y conserver en reliques des têtes ou des crânes coupés. Lorsque des guerriers emportaient une tête et des dépouilles, c'étaient celles de l'ennemi qu'ils avaient tué en combat singulier ; sans doute aussi n'y avait-il pas eu *dévotion* de l'armée ennemie : on procédait alors à un partage du butin avec part réservée pour les dieux.

Si les chevaliers gaulois laissaient à leurs écuyers les armes et les dépouilles et se contentaient de la tête de l'ennemi vaincu, s'ils la portaient en triomphe au poitrail de leur cheval ou à la pointe de leur lance, s'ils la clouaient à la façade de leur demeure ou la conservaient dans des coffrets d'huile de cèdre, c'est qu'ils y attachaient une vertu singulière.

C'est la même qu'y attachent encore certains sauvages, les Indonésiens de Bornéo, des Moluques, de Formose, ceux de Torrès surtout dont Haddon a étudié les plus primitifs sous le nom expressif de *Head-Hunters*, ces Indiens Jibaros du Brésil pour qui rien n'est un fétiche plus précieux que la tête momifiée d'un ennemi, ces Peaux-Rouges de l'Amérique du Nord à la coutume bien connue de qui nous devons le terme

même de *scalp*. Pour tous ces sauvages, la force de l'homme réside dans la tête entière, ou dans le crâne seul, ou exclusivement dans les cheveux. Cette force, — qu'on peut appeler *âme* pour la commodité et sans y attacher d'autre idée que celle de force vitale, — il ne suffit pas à l'animiste primitif d'avoir tué celui qu'elle animait pour en être également débarrassé : il faut l'empêcher de venir ranimer le mort ou harceler le meurtrier; bien plus, il faut la contraindre à se mettre au service du vainqueur. Par ces conceptions s'expliquent aisément tous les rites constatés : mutilation du mort qui devient ainsi méconnaissable ou inutilisable pour son âme — fixation de la tête par des liens ou des clous qui l'empêchent de bouger, ou sa décomposition, dans le même but, par décarnation, désossement, embaumement ou aurification — attachement de la tête, du crâne ou du scalp à la porte du vainqueur ou sur ses armes. Tête, crâne ou scalp n'y figurent pas seulement comme trophées de sa vaillance, mais ils sont devenus pour lui un fétiche dont il ne veut à aucun prix se séparer : tant qu'elle est ainsi dans sa dépendance matérielle, cette force, autrement ennemie, est contrainte à travailler pour lui. Et, si les Gaulois Scordisques et Boïens boivent dans le crâne d'un ennemi mort, ce n'est pas une dérision suprême : c'est que, comme ailleurs en lui mangeant le foie ou le cœur, ils croient s'assimiler sa vertu guerrière. Tuer un ennemi c'est, ainsi, du coup, doubler sa propre force. L'esprit du vaincu mort, si on sait le capter, doit être au service du vainqueur comme le vaincu laissé en vie devient son esclave.

Adolphe Reinach.

LA DÉMONSTRATION CONFUCÉENNE

NOTE SUR LA LOGIQUE CHINOISE PRÉBOUDDHIQUE

Le raisonnement que nous allons étudier n'est ni une tautologie, ni une succession de termes absolument étrangers l'un à l'autre. Ce n'est pas davantage une simple métaphore ; la transition s'effectue sous le couvert d'un certain schème sinon d'identité, du moins d'homogénéité moins élastique, moins capricieux que celui qui préside aux assimilations que se permet la poésie. Ce n'est pas, ou du moins ce n'est pas essentiellement d'un rapport entre idées qu'il s'agit; l'extension ou la compréhension des concepts ne sont pas, ou du moins ne sont pas les seuls principes qui régissent cette argumentation; elle consiste plutôt à noter des rapports entre des conditions objectives. Enfin, à la différence du syllogisme, et quoiqu'on prétende, ici encore, opérer une démonstration, l'attribut du dernier jugement devant convenir au sujet du premier, le nombre des termes en relation est indéterminé : il dépend non pas de certaines exigences de la pensée, mais de la nature des choses, dans laquelle toutefois on n'envisage que ce qui intéresse la preuve à fournir. Faute d'un mot spécial qui désignerait cette sorte de raisonnement, et par suite de l'existence dans la logique grecque d'un vocable technique s'accommodant de cette définition, nous adopterons le mot de « sorite » au sens que nous venons d'indiquer, acception plus vague que celle qu'il comporte, par exemple, dans la logique stoïcienne[1].

L'argument que nous appellerons donc *sorite confucéen* n'a

1) Lao Tse recourt trois fois à un raisonnement de ce genre. Ed. du « Tao Te King » par St. Julien, I, XVI, p. 55; II, XLVIII, p. 177. LIX, p. 217.

été employé en Chine d'une façon systématique, à notre connaissance du moins, que dans les textes de Confucius et de Mencius[1]; encore n'en font-ils usage que d'une manière spontanée, sans jamais chercher à en établir la théorie, à déterminer, par exemple à quel prix cet enchaînement de données d'expérience peut être concluant. Quoiqu'on puisse signaler chez Confucius plus d'un trait susceptible d'intéresser le logicien, il ne s'agit toujours que de cette logique latente qui est un tour de pensée coutumier aux démarches d'un certain esprit, mais jamais d'un effort pour constituer une logique abstraite. Voici la liste des textes où nous relevons ce genre de raisonnement; nous empruntons nos citations à l'édition Couvreur des *Sseu Chou :*

Le *Ta Hio* tout entier;

Dans le *Tchoung Young*, au §20, deux sorites, §§ 23; 26; 29.

Liun Yu, VII, 13, § 3.

Mencius, IV, I, § 9, début, p. 471; § 12, p. 473; § 27.

Ces sorites sont sans doute en petit nombre, si l'on songe à l'ampleur des « Sseu Chou ». Mais leur fréquence importe peu: il est très remarquable qu'ils apparaissent chaque fois qu'une démonstration devient nécessaire, et que c'est alors le seul type de raisonnement qui intervienne. On n'en relève qu'un seul dans tout le *Liun Yu*, dont le style, tantôt anecdotique, tantôt aphoristique, n'est pas dialectique. En revanche le *Ta Hio*, dont l'importance doctrinale est si grande, se compose presque exclusivement de trois sorites. Les commentateurs s'évertuèrent à élucider leurs diverses étapes; mais ils n'eurent guère souci de la forme même du raisonnement. Tseng tseu (*ibidem*, Ta Hio, § 10) construit pour son propre compte un sorite, sans s'interroger sur la valeur probante de ce procédé.

On peut classer les textes indiqués sous deux rubriques : ici la marche est progressive, là elle est régressive. La plupart des sorites progressifs marquent la transition par

l'expression tse 則 alors. Cf. T. Y., § 20, 2e sorite, p. 47; § 23; § 26. L. Y., VII, 13, § 3. Le schéma du raisonnement est : « Telle manière d'être, alors telle autre manière d'être ». C'est la façon dont la langue chinoise exprime un jugement hypothétique, rendu en français par « si » ou « quand ». (Exemples de jugements hypothétiques : T. Y. § 21; série d'exemples, p. 47-48; Mencius, IV, 2, § 3; § 28, p. 499; V, I, 1, p. 510; dans le commentaire, *ibid.*, § 4, p. 517; V, I, 2, p. 511.) Tse peut être suppléé par ses synonymes tseu 此 (Tseng tseu, sur le « Ta Hio », § 10 du commentaire) ou sêu 斯 (Mencius, IV, I, § 9, p. 471). Dans le premier et le troisième sorites du « Ta Hio » il est fait usage de l'expression : eul heou 而后 « alors ». Dans le T. Y., § 20, p. 45, la connexion est affirmée très énergiquement par la formule : 不可以不. « A ne peut pas aller sans B », « A ne peut pas ne pas être suivi de B ». Dans tous ces exemples, la condition première fait pour ainsi dire tache d'huile et se propage en des conditions nouvelles, issues les unes des autres. Cette idée de production est particulièrement nette dans Mencius IV, 1, § 27, où chaque terme est relié au suivant par l'expression : « le principal fruit (cheu 實 de A est B... ».

Du sorite régressif nous ne connaissons que trois exemples.

1° Le deuxième sorite du « Ta Hio », celui dont le troisième est la contre-partie exacte, dans le sens progressif, indique les transitions par le mot « auparavant » (sien 先). Traduisons littéralement le passage, pour donner un exemple concret. « Les anciens rois qui voulurent faire briller les brillantes vertus dans l'univers, auparavant gouvernaient leur (propre) pays. Voulant gouverner leur pays, auparavant ils faisaient régner l'ordre dans leur maison. Voulant faire régner l'ordre dans leur maison, auparavant ils se cultivaient

eux-mêmes. Voulant se cultiver eux-mêmes, auparavant corrigeaient leur cœur. Voulant corriger leur cœur, auparavant ils rendaient sincère leur pensée. Voulant rendre sincère leur pensée, auparavant ils tendaient à développer leur connaissance. Tendre à développer sa connaissance, c'est saisir la nature des choses. »

2° et 3° Les autres sorites régressifs (Mencius IV, 1, § 9, p. 471 et § 12, p. 473), s'appliquent à des cas dénués d'intérêt philosophique, mais où le raisonnement est mixte, tour à tour régressif et progressif. Chaque pas en avant est une anticipation qui se justifie après coup, grâce à la formule : « en vue de B, il y a un moyen, une voie à suivre (yeou tao 有道); A étant donné, alors (sêu) B est donné ».

Maintenant que nous connaissons la forme logique de ces raisonnements, essayons d'isoler le ressort qui fait fonctionner leur mécanisme. Chacune de ces argumentations, sans exception, exprime un enchaînement de moyens mis en œuvre par l'activité humaine en vue d'une certaine fin. Il ne s'agit jamais de phénomènes naturels qui se commanderaient les uns les autres. Cela tient assurément à l'orientation morale et politique de la pensée confucéenne, que préoccupe fort peu l'étude désintéressée des faits extérieurs; mais cela explique aussi, dans une certaine mesure, l'usage et la nature de cette sorte de raisonnement. On pourrait être tenté, dans le sorite que nous venons de citer tout au long, de penser que la discipline imposée par le monarque à son propre esprit est au fond identique à celle que finalement il impose au monde; la fonction cosmique de l'empereur, la nécessité de faire régner l'ordre en soi-même avant de l'établir au dehors, la politique patriarcale fondée sur l'assimilation de l'État et de la famille : voilà autant de lieux communs du confucéisme qui, dans ce sorite particulier, étendent une certaine apparence d'homogénéité sur les divers stades de l'argumentation. Mais dans la plupart des cas le nerf du raisonnement réside uniquement dans le rapport de condition à

conditionné, ou inversement; et toujours condition signifie moyen, conditionné signifie fin. Des relations de ce genre ne sont aucunement fondées sur l'identité, mais sur une sorte de courant d'action qui se propage entre des termes hétérogènes. Leur ordre ne saurait être brouillé sans que le raisonnement devînt impossible, et pourtant ce n'est pas une hiérarchie selon l'extension ou selon la compréhension. Cette inférence si simple de moyen à fin, ou inversement, employée si naïvement par le vieux moraliste chinois déconcerte l'esprit de l'Européen moderne qui voudrait la traduire en son propre langage logique, mais qui se trouve impuissant à le faire, faute de concepts appropriés.

On s'en convaincra, si l'on cherche à confronter les sorites progressif et régressif avec nos notions de synthèse et d'analyse. Le sorite confucéen ne se meut pas entre un plus abstrait et un plus concret, ni entre un plus général et un plus particulier. La nécessité qui intervient n'est pas analytique, car les termes sont sans commune mesure; elle n'est pas synthétique : ni *à posteriori*, car on sait d'avance où l'on s'achemine, ni *à priori*, car l'expérience seule atteste que A est bien en fait, la condition de B. On pourrait alléguer que les relations sont plutôt « indispensables » que nécessaires, et qu'il s'agit d'action, non d'intelligibilité. Pourtant le complexus des termes forme une ordonnance qui satisfait l'esprit, si bien qu'il est toujours loisible de parcourir la série dans les deux sens. L'auteur du « Ta Hio » le montre expressément; dans les deux textes indiqués de Mencius, régression et progression vont de pair, alternent, s'enchevêtrent[1].

1) Il peut même arriver qu'un sorite offre une signification aussi acceptable lorsque les termes étant envisagés dans un ordre unique, on suppose tour à tour que le deuxième est une conséquence du premier, etc., ou que le deuxième est un moyen du premier, etc. Tel est le cas de T. Y., § 20, p. 45 : « Un prince sage ne peut pas ne pas se perfectionner soi-même ; soucieux de se perfectionner soi-même, il ne peut pas ne pas remplir ses devoirs envers ses parents ; soucieux de remplir ses devoirs envers ses parents, il ne peut pas ne pas chercher à connaitre les hommes (afin de savoir le degré d'affection ou de respect

Ne nous hâtons pas de conclure que ces tâtonnements de l'esprit logique témoignent d'une certaine gaucherie et d'une inaptitude à discerner ce qui pour nous est distinct : notre syllogisme lui-même comporte subrepticement ces deux points de vue, puisque, si l'on ne savait à l'avance le but, c'est-à-dire le résultat de la démonstration, on ne pourrait l'entreprendre ; aussi la pure analyse ou la pure synthèse ne sont-elles, pour notre logique elle-même, que des cas limites, irréalisables en fait. Par contre, la progression et la régression sont des démarches bien réelles de la pensée ; l'oscillation entre l'une et l'autre, telle qu'elle apparaît dans ces textes, traduit cette réaction réciproque entre la fin conçue et les moyens mis en œuvre, réaction qui semble effectivement constitutive de la vie de l'esprit. La logique confucéenne, si rudimentaire, si inconsciente soit-elle, représente une attitude singulièrement proche de celle que plus d'un de nos contemporains conseillerait à nos logiciens : elle n'est ni conceptuelle comme celle d'Aristote, ni réaliste comme voulait être celle de Stuart Mill ; elle est simplement humaine, c'est-à-dire relative à l'action d'une pensée qui s'exerce en la société d'autres esprits et qui s'insère au sein des choses.

P. Masson-Oursel.

dû à chacun) ; soucieux de connaître les hommes, il ne peut pas ne pas connaître le ciel (auteur des lois qui règlent les relations sociales ». L'ambiguïté de l'interprétation atteste que l'esprit reconnaît une telle parenté entre les divers stades par lesquels il s'achemine.

REVUE DES LIVRES

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

Robert Eisler. — **Weltenmantel und Himmelszelt**, 2 vol. in-8°. — Oscar Beck, Munich, 1910.

Le grand ouvrage publié par M. Robert Eisler en 1910 sous le titre *Weltenmantel und Himmelszelt* est une contribution fort importante à l'histoire des religions antiques. Sans doute, malgré l'étendue de l'œuvre et l'abondance des documents mis en valeur, le vrai sujet, traité dans ces deux volumes, est assez restreint, mais chemin faisant, au cours de ses développements, l'auteur aborde ou effleure beaucoup de problèmes. C'est pourquoi on ne peut lire très rapidement ce livre touffu et complexe; il y faut du temps et une attention très soutenue. Le procédé de composition, employé par M. R. Eisler, rappelle celui du *Golden Bough* de Frazer; on y trouve, au moins dans certaines parties, la même succession d'exemples accumulés avec la même tendance aux digressions.

Le premier volume est entièrement consacré à l'étude et à l'interprétation du *Weltenmantel*. M. R. Eisler a pris comme point de départ de cette étude le manteau décoré d'étoiles que portaient les empereurs du Saint Empire romain germanique. Ce manteau, dit-il, descend en ligne droite du costume officiel des empereurs romains, et, par cet intermédiaire, du manteau dont la statue de Jupiter Capitolin était ornée. D'autres divinités antiques étaient revêtues de manteaux analogues : tels, par exemple, Mithra, Attis-Men, Artémis éphésienne, Isis, Dionysos, Apollon, etc. L'égide étoilée d'Athéna se rattache à la série de ces manteaux. Les cuirasses et les boucliers, attribués à divers héros ou princes antiques, et sur lesquels étaient représentés le soleil, la lune, les étoiles, appartiennent à cette catégorie de monuments. Chez les chrétiens, le manteau étoilé de la Vierge a la même origine. De nombreux textes, empruntés à toutes les littératures, à la Bible, à l'Avesta, aux livres sacrés de l'Inde, aux auteurs de la Grèce et de

Rome, aux écrivains chrétiens, font allusion à ce manteau céleste ou cosmique.

Parmi ces textes, M. R. Eisler a choisi, pour en faire une étude approfondie, le Logos orphique de Brontinos de Métaponte intitulé Πέπλος et le fragment de Phérécyde de Syros, connu sous le nom de Ἑπτάμυχος. D'après ces textes, l'un des rites essentiels de la hiérogamie était la fabrication par la déesse, avant son mariage, d'un voile ou d'un peplos sur lequel était brodée l'image du monde. A propos de ce rite et des légendes qui s'y rapportent, M. R. Eisler a accumulé les rapprochements, et ces rapprochements sont parfois bien contestables; il n'a pas non plus évité les digressions, qui rompent un peu la suite logique de ses idées et qui risquent de faire perdre au lecteur le fil du développement. On passe, un peu brusquement peut-être, de Pénélope à Sainte-Agathe, puis de Sainte-Agathe aux Amazones, puis des Amazones à la Déméter Hippia de Phigalie; tout se mêle et se confond, les temps, les pays, les cultes les plus divers. Finalement, on arrive à la conclusion de cette partie de l'œuvre, qui peut se formuler ainsi. Ces manteaux, ces voiles, ces πέπλοι sont en rapports étroits avec le mythe de la création du monde, tel qu'on peut le retrouver dans une très ancienne légende sémitique. Le monde aurait été créé, d'après cette legende, par une sorte d'opération magique, dont l'idée essentielle était que la fabrication du tissu brodé avait pour conséquence immédiate et inéluctable la naissance matérielle de l'univers représenté par la broderie. M. R. Eisler, pour justifier cette explication, montre qu'on a jadis attribué une valeur magique à certains travaux manuels, et spécialement à l'acte de filer. La thèse ainsi exposée a d'ailleurs des conséquences importantes. Puisque le manteau céleste ou cosmique a été tissé par la divinité créatrice, il en résulte que les astres, dont ce manteau est orné, peuvent révéler aux hommes les pensées, les intentions divines, par conséquent l'avenir. D'autre part le manteau cosmique est un symbole de domination; de là est née la coutume fréquente de l'investiture par le manteau considéré comme un talisman de victoire; de là est venue l'idée que l'âme revêt le manteau étoilé pour monter au ciel; de là encore est dérivé l'usage de graver des signes cosmiques sur les boucliers des héros comme Achille, sur les cuirasses des souverains comme Auguste. Les astres, dont ces boucliers et ces cuirasses sont ornés, avaient un sens magique et assuraient la toute-puissance aux hommes qui les portaient.

S'il nous a été facile d'exposer, suivant un certain ordre et avec une

clarté relative, les idées exprimées par M. R. Eisler dans le premier volume de son ouvrage, nous devons avouer que le second volume nous paraît d'une composition moins nette et moins simple. A propos de la figure souvent reproduite dans les documents anciens et qui représente le manteau cosmique posé sur un arbre ailé, M. R. Eisler aborde des questions multiples : celle de l'importance de certains nombres ou chiffres, tels que 4, 5, 7, de la valeur des lettres dans tels ou tels mots, des ψῆφοι et de l'isopsephie; celle du rapprochement de Zeus et de Helios, de l'œuf cosmique et de la représentation figurée de la naissance de Mithra; — celle des mystères mithriaques, de l'influence qu'ils ont pu exercer sur les doctrines orphiques, de la cosmogonie phrygienne. C'est seulement après 250 pages de développements touffus et confus sur ces divers sujets que nous revenons au problème posé dans les premières pages du second volume : que signifie cette figure représentant le manteau céleste posé sur un arbre ailé? Elle signifie que le ciel étoilé passait pour être soutenu par l'arbre cosmique, comme une tente est soutenue par son piquet central. M. R. Eisler étudie les diverses images de l'arbre cosmique, ailé, enlacé d'un serpent ou accosté de deux génies affrontés, images qui se retrouvent fréquemment dans l'art oriental, spécialement sur les cylindres assyriens. Du motif de l'arbre cosmique soutenant le manteau céleste, il rapproche certains usages relatifs à la construction d'une tente au-dessus de la fiancée dans les cérémonies du mariage chez quelques peuples sémitiques, comme les Arabes. C'est là encore un épisode de l'hiérogamie, autrement dit de la création du monde.

Cette disposition du manteau céleste, formant tente ou voûte soutenue par l'arbre cosmique, expliquerait la courbe décrite par le toit des cavernes de Mithra sur les nombreuses représentations du dieu tauroctone, même la forme des coupoles élevées au-dessus de certains sanctuaires. Toute cette cosmologie est d'origine orientale.

Pour conclure, M. R. Eisler passe en revue les plus anciennes cosmogonies, théogonies, anthropogonies grecques, celles des orphiques et celles des philosophes de l'École d'Ionie, Thalès, Anaximandre, Anaximène, Pythagore, Xénophane, Epicharme, Parménide, Héraclite. Il montre combien ces divers systèmes sont imprégnés d'idées orientales, empruntées surtout à la Perse et à Babylone.

Lorsqu'on est arrivé à la fin de ces deux volumes, si compacts, si pleins de faits et d'idées, on éprouve une double impression. On ne peut nier qu'il y ait là un effort considérable pour expliquer des faits

obscurs et des documents énigmatiques, pour en retrouver l'origine, pour en découvrir le sens soit religieux soit eschatologique ou mystique. On ne peut contester non plus que M. R. Eisler ait déployé, dans ce labeur, de très brillantes qualités, une ingéniosité habile à tourner les difficultés, une grande souplesse d'esprit, une subtilité de pensée et une vivacité de dialectique auxquelles on ne peut reprocher que d'être parfois excessives. Et d'autre part on ne se sent pas sans inquiétude sur la direction que prend, sur les voies que suit l'auteur; on craint sans cesse de perdre pied, de s'égarer à travers les digressions ou dans le labyrinthe des déductions trop ingénieuses; on hésite devant les pages qui traitent de l'isopsephie ou de la valeur numérale des lettres; en un mot, on est assailli de doutes incessants sur la méthode que l'auteur applique et sur la solidité de ses raisonnements. Les rapprochements faits à travers l'espace et le temps, les étymologies téméraires, les arguments tirés de l'astrologie, tous ces procédés d'une science qui manque de rigueur et qui s'éloigne trop aisément du terrain solide des faits strictement historiques empêchent qu'on accorde aux conclusions et solutions formulées par M. R. Eisler une valeur incontestable. Du moins on doit reconnaître que son œuvre est de celles qui appellent l'attention la plus bienveillante; elle mérite d'être discutée, et les critiques que nous lui adressons doivent seulement prouver à l'auteur l'intérêt que nous avons pris à lire ses deux volumes.

J. Toutain.

Shridar V. Ketkar. — **An Essay on Hinduism; its formation and future**, illustrating the Laws of social Evolution as reflected in the History of the formation of Hindu Community. Second volume *of History of Caste in India*. — 1 vol. in-8° de 177 pages. Londres, Luzac, 1911.

L'auteur s'est déjà fait remarquer par un premier volume consacré à l'histoire de la caste dans l'Inde. Cette fois il s'occupe de la société hindoue en général et des facteurs qui en ont amené la formation. C'est une bonne fortune de trouver pareils sujets traités par un Hindou lettré qui a complété son éducation en Occident et s'est assimilé les méthodes de la sociologie dans les Universités américaines. Nul ne serait mieux qualifié pour préciser et nuancer les explications que l'érudition européenne essaie de fournir, à propos de pensées, de sen-

timents et de traditions qui échappent à la traduction littérale. Reste à savoir jusqu'à quel point l'Hindou et même le brahmane ne reparaissent pas sous le sociologue.

Tout d'abord qu'est-ce que l'hindouisme? Pour l'auteur, le mot et même l'idée sont de formation relativement récente ; les Hindous eux-mêmes ne sont devenus conscients de former une société distincte qu'au jour où ils se sont trouvés en contact avec « deux hérésies d'origine sémitique », l'Islamisme et le Christianisme, qui prétendent fonder le lien social sur la communauté des croyances. La société hindoue n'est pas une « théophratrie », c'est-à-dire un groupe constitué par une identité de théologie et de culte. Elle repose sur l'observation du Dharma. Mais c'est erronément qu'on a traduit ce mot par Religion. Le terme Religion (dont l'auteur donne une définition purement objective et assez étroite) est étranger aux langues de l'Inde. Celle-ci connaît des sectes, des *sampradayas*, qui ont chacune des notions particulières sur la divinité et le culte à lui rendre. Mais ces groupements n'occupent qu'une place subordonnée dans l'hindouisme. Celui-ci représente exclusivement un système social qui, originairement constitué par juxtaposition de tribus, regarde l'humanité entière comme une hiérarchie de groupes ayant chacun leur *dharma*, c'est-à-dire un code de devoirs, respectivement assignés par la nature et la tradition aux individus, aux familles, aux professions, aux castes. Il faudrait peu de chose, — la suppression des barrières qu'établissent entre les castes les notions traditionnelles de la pureté et de la pollution, — pour que, toujours au dire de l'auteur, l'hindouisme se base exclusivement sur la pratique des obligations morales qui incombent aux hommes vivant en société, mettant en tête le *Mânava Dharma*, la règle de l'humanité.

Ainsi l'hindouisme serait compatible avec toute la variété des religions. Si les chrétiens et les mahométans n'ont pu trouver place dans ses cadres, ce serait uniquement parce qu'ils prétendent asseoir la société sur l'identité des croyances théologiques. S'en suit-il qu'il n'y ait pas de croyance commune, caractéristique de l'Hindouisme? Si, répond l'auteur, mais c'est une philosophie : depuis plus de quinze siècles, la pensée philosophique de l'Inde est dominée par la conviction que la science est supérieure à la croyance et que cette science aboutit par l'emploi des méthodes rationnelles à la conception unitaire, voire franchement moniste ou panthéistique, de l'Être-unique sans second, l'*Ekam ev advîtîyam*, qui reçoit les noms les plus variés et prend les formes les plus diverses, mais qui se place au dessus de tous les cultes. M. Ketkar

donne de curieux détails sur la façon dont les brahmanes ont réussi, en s'appuyant sur cette doctrine unitaire, à incorporer dans l'hindouisme les tribus et les sectes de l'Inde les plus variées. Le Bouddha prêcha une doctrine divergente du panthéisme védantin. Mais ses sectateurs septentrionaux, l'École du Mahâyâna ou Grand Véhicule, y sont indirectement revenus, en plaçant au-dessus du Bouddha historique, le Bouddha éternel et absolu. C'est même sous cette forme que le bouddhisme s'est développé au Japon où il a concouru à créer l'unité nationale. (Il me paraît que c'est plutôt là l'œuvre du shintoïsme, mais on peut répondre que le Shinto lui-même a fortement subi l'influence du bouddhisme importé.)

M. Ketkar croit donc à l'avenir de l'hindouisme comme agent d'unification et de progrès dans l'Inde; il estime même que, en tant que philosophie sociale, il finira par y avoir raison des tendances séparatistes du Christianisme et de l'Islam : tout d'abord, l'hindouisme créera la nationalité hindoue, le jour où tomberont les barrières de caste, qui cèdent peu à peu devant l'invasion des idées européennes et peut-être plus encore devant les modifications introduites par la vie contemporaine dans les conditions économiques des indigènes. Toutefois cette transformation d'une société tribale en société territoriale n'est possible que sous l'impulsion d'une classe directrice, d'une véritable aristocratie. Pareil rôle ne peut être assumé ni par les Anglais qui restent des étrangers, ni même par la classe des rajahs. Seuls les brahmanes en sont capables, mais il faudrait qu'ils commencent par s'entendre et s'organiser. — N'êtes-vous pas un peu orfèvre, monsieur Josse? — L'auteur va d'ailleurs plus loin et, tout en distinguant entre la méthode de l'hindouisme et les formes particulières qu'il a prises dans l'Inde, il prévoit que cette méthode, adoptée par l'Occident, finira par substituer aux sociétés fondées sur la croyance et même sur la nationalité, un véritable cosmopolitisme où les *sampradayas* garderaient leur place et leur rôle à titre d'institutions privées, mais où ils ne seraient plus regardés que comme des centres de groupement secondaires et inférieurs au point de vue social.

Il est très vrai qu'un mouvement en ce sens s'observe dans la société occidentale. Mais est-ce bien, autant que le pense l'auteur, le résultat du contact avec la philosophie de l'Inde et n'est-ce pas, pour la plus grande part, la conclusion d'un mouvement scientifique auquel l'Orient n'a guère participé? On ne doit pas non plus oublier, que pendant plus de quinze siècles, la société hindoue est restée en état d'immobilisme et que si le régime des castes n'a rien de religieux en lui-même, il ne

s'en rattache pas moins à des idées ou à des traditions qu'on peut qualifier de religieuses. L'auteur reconnaît lui-même que le Dharma dont l'hindouisme a fait son pivot, tire ses règles de quatre sources qu'il cite dans leur ordre d'importance : 1° les Védas, 2° les *smritis* qui participent à la même infaillibilité ; 3° les commentaires et les exemples des docteurs versés dans la littérature sacrée ; 4° le témoignage de la conscience (*Manou*, II, 6 et suiv.). Enfin il faut ajouter que, si M. Ketkar peut reprocher aux savants européens de juger trop souvent la société hindoue d'une façon superficielle, il tombe quelque peu dans le même travers, quand, pour les nécessités de la comparaison, il émet à son tour des jugements sur la société européenne. Il ne connaît guère celle-ci que sous sa forme américaine et même sur ce terrain on peut se demander s'il a toujours vu juste, par exemple quand il soutient que les principes du christianisme y exercent moins d'influence que dans aucun autre pays du monde, alors que l'action sociale tend au contraire à prendre un rôle de plus en plus considérable dans le rôle des religions aux États-Unis.

GOBLET D'ALVIELLA.

MORRIS JASTROW, jr. — **Aspects of Religious Belief and Practice in Babylonia and Assyria** (American Lectures on the History of Religions, ninth series, 1910). 54 illustrations et une carte. — New-York et Londres, Putnam, 1911. xxv-471 pages, 9 sh.

Il faut incontestablement de l'abnégation pour entreprendre, à l'heure actuelle, de tracer un tableau général de la religion des Babyloniens et des Assyriens. Car l'assyriologie est une science en plein devenir : il surgit sans cesse de nouveaux documents, qui modifient sur tel ou tel point les conceptions que suggéraient les monuments connus antérieurement. Aussi les exposés d'ensemble risquent-ils, dans cette branche de la science, de vieillir plus rapidement encore que dans les autres. Est-ce à dire qu'il soit préférable de s'abstenir de ces essais prématurés de synthèse ? Non certes : ces tentatives, pourvu qu'on se rappelle qu'elles ne sont que provisoires, sont d'une utilité singulière ; c'est grâce à elles que les documents s'éclairent les uns les autres et que l'on entrevoit la portée de chacun d'eux.

Aussi doit-on une reconnaissance particulière à M. Morris Jastrow,

qui s'est fait une spécialité de ces bilans de nos connaissances relatives à la religion des Assyro-Babyloniens. Il en a déjà dressé un en 1898 dans son ouvrage classique *The Religion of Babylonia and Assyria* (Boston). La traduction allemande du même livre, *Die Religion Babyloniens und Assyriens*, en cours de publication à Giessen depuis 1902, constitue un nouveau répertoire des faits aujourd'hui connus, plus abondant encore et mis au courant des dernières recherches. M. Jastrow donne, enfin, un aperçu plus condensé des points principaux dans l'ouvrage plus restreint que nous annonçons aujourd'hui et qui reproduit six leçons données sous les auspices du « Comité américain de leçons sur l'Histoire des Religions », organisation analogue aux célèbres « Hibbert Lectures » d'Angleterre.

Au début de la première leçon, intitulée « Culture et religion », l'auteur expose l'état de la fameuse « question sumérienne ». Il incline à croire cette discussion aussi vaine que celle des rabbins qui se demandaient si c'était l'œuf qui était né le premier ou le poulet. La population de la vallée de l'Euphrate était probablement, dès le début de l'époque historique, formée d'un mélange d'Accadiens sémites et de Sumériens non sémites ; ceux-ci devaient être des conquérants plutôt que des autochthones. L'écriture, d'abord purement idéographique et pouvant par conséquent être lue indifféremment dans les deux langues, reçut ensuite des développements à la fois dans deux directions diverses, selon qu'elle était maniée par des Sumériens ou par des Accadiens ; mais l'élément sémitique finit par l'emporter.

L'auteur trace ensuite une esquisse des relations, particulièrement étroites en ce pays, qui unirent l'évolution de la culture et celle de la religion à travers les siècles. C'est d'abord l'époque, encore mal connue, où de petits royaumes, les uns sémitiques (accadiens), les autres sumériens, mais ayant déjà une civilisation commune, se partageaient la future Babylonie ; on adorait des divinités locales, mais déjà sorties du stade de l'animisme et formant, dans chaque cité, des semblants de panthéons particuliers. Puis ce sont les premiers conquérants sémitiques, Sargon d'Agadé, Naram Sin. Après eux vient Hammourabi (M. Jastrow prononce maintenant Hammourapi), le fondateur de la suprématie de Babylone sur toutes les autres villes, et, par contrecoup, de l'hégémonie de Mardouk sur tous les autres dieux ; Hammourabi est aussi « le roi de justice », qui codifie le droit coutumier des États du Bas-Euphrate. On voit ensuite s'élever l'empire assyrien, avec son dieu Assour, la plus spiritualisée de toutes les divinités qu'ait

eues la civilisation assyro-babylonienne. L'Assyrie atteint son apogée avec le grand roi Assourbanipal (M. Jastrow lit Achourbanapal), le fondateur de l'inestimable bibliothèque partiellement retrouvée à Ninive. Babylone et ses dieux jettent un dernier éclat avec Neboucadnessar et ses successeurs ; puis, à la suite de la conquête perse, l'influence de cette religion rationaliste et quasi monothéiste qu'était le mazdéisme, ensuite l'action de l'esprit grec, opèrent le divorce de la civilisation avec les vieux cultes du pays ; ceux-ci dépérissent et meurent.

La seconde leçon est consacrée au panthéon. M. Jastrow étudie l'origine des principales divinités. Il admet que la concentration de la puissance divine en un nombre relativement restreint de dieux était le fruit d'un long développement parti de l'animisme. Il fait cette remarque intéressante que, dans beaucoup de localités, on trouve à la tête du panthéon un couple formé d'un dieu solaire et d'un dieu personnifiant la tempête, soleil et pluie étant les deux forces naturelles qui intéressaient le plus directement un peuple de paysans : Enlil, dieu sumérien des montagnes et de la tempête, et Ninib, dieu amorite (?) du soleil ; — Anou et Enlil ; — Ea, dieu des eaux, et Mardouk, divinité solaire ; — Mardouk et Nebo, dieu aquatique (?) ; — Adad et Anou ; — Šamaš et Adad. A peu près aussi universellement on rencontre un couple formé d'un dieu solaire, comme Ninib, Mardouk, Assour, et d'une déesse incarnant la Terre-mère, fécondée par le soleil : telles Goula et surtout Ichtar, qui finit par absorber toutes les déesses similaires. M. Jastrow admet qu'Ichtar était primitivement une divinité commune à tous les Sémites, personnifiant la terre comme source de la végétation, qu'elle ne fut que plus tard associée à la planète Vénus et qu'elle ne devint guerrière que parce que son parèdre masculin, protecteur du roi et de son armée, déteignit sur elle.

Deux leçons sont consacrées à la divination. C'est un sujet sur lequel M. Jastrow à déjà publié des travaux nombreux et très personnels ; il le traite avec prédilection. Il n'étudie ici que deux des procédés de divination des Assyro-Babyloniens, les principaux : l'*hépatoscopie* ou examen du foie, dont il définit le principe (la croyance qui place dans le foie le siège de l'âme), les méthodes d'observation et d'interprétation, enfin l'influence sur les Hittites d'Asie Mineure et les Étrusques, et, par eux, sur les Grecs et sur les Romains ; — et d'autre part l'*astrologie*. Il montre — ce qui n'est guère favorable aux théories de l'école de Stucken, d'après laquelle tous les mythes dérivent d'une

théologie astrale — que l'astrologie n'apparait pas aux origines — elle ne joue presque aucun rôle avant Hammourabi ; — qu'elle n'est pas d'origine populaire comme l'hépatoscopie — elle a, pourtant, dans les dictons météorologiques des paysans un point de départ populaire ; — enfin que le système astral est en Babylonie de formation tardive, car Mardouk, associé à la principale planète, celle de Jupiter, n'est devenu un grand dieu qu'avec Hammourabi (vers 1950) ; il est remarquable aussi que ce soit Adad, un nouveau venu, et non Enlil, l'antique dieu de Nippour, qui personnifie la tempête dans l'astrologie babylonienne (p. 120), et que celle-ci ne soit jamais parvenue à l'idée d'une correspondance absolue de la carte du ciel avec celle de la terre.

On lira aussi avec grand intérêt le développement sur les rapports entre l'astrologie et l'astronomie chez les Babyloniens. Bien loin d'avoir reposé sur une connaissance développée des lois qui règlent les mouvements des corps célestes, l'astrologie, chez eux, impliquait la négation de ces lois. Les mouvements des astres et les phénomènes météorologiques étaient, en effet, aux yeux des haruspices (*bârû*) assyriens ou babyloniens, la libre expression des desseins changeants des diverses divinités. On peut prouver qu'ils ne savaient calculer ni les phases de la lune, ni la date des éclipses, qu'ils confondaient, du reste, avec l'occultation des astres par les nuages, ni l'apparition et la disparition des planètes ; encore moins ont-ils eu connaissance de la précession des équinoxes, qui ne fut découverte que par Hipparque (vers 150). Chez les Babyloniens astrologie et astronomie s'excluaient. Celle-ci ne se développa que lors du déclin de celle-là, sous l'influence du rationalisme mazdéen, du monothéisme juif et surtout de la science hellénique. Les Grecs, il est vrai, bien que déjà en possession de connaissances astronomiques saines, y surajoutèrent, à l'exemple des Babyloniens, une astrologie, mais une astrologie nouvelle, fataliste et individualiste, conciliable avec la notion de lois, puisqu'elle s'efforçait de lire la destinée immuablement réservée à chaque homme dans la position qu'avaient les astres au moment de sa naissance ; c'est ce qu'on appela la généthlialogie.

La cinquième leçon est intitulée « Temples et culte ». L'architecture religieuse est aujourd'hui mieux connue, grâce surtout aux fouilles exécutées par les Américains à Nippour et par les Allemands à Assour. Le temple, qui était essentiellement la demeure du dieu, était devenu, en outre, le centre de toute la vie intellectuelle du pays : c'était là

que se trouvaient l'école, le tribunal, le dépôt des archives sacrées et privées ; les temples étaient aussi de puissantes maisons d'affaires, des banques actives ; ils renfermaient parfois de vastes bibliothèques. Outre les appartements du dieu et les bâtiments nécessaires aux divers services annexes, le temple contenait encore la *ziqqourat* ou tour à étages. M. Jastrow admet — ce qui est très vraisemblable — que c'était primitivement une montagne artificielle, destinée à remplacer dans les plaines du Bas-Euphrate les cimes naturelles sur lesquelles demeuraient certains dieux des Sumériens dans leur pays d'origine : la tour à étages qu'on voyait à Nippour dans le Temple d'Enlil, dieu de la tempête, s'appelait *Ekour*, « maison de la montagne ». M. Jastrow croit pouvoir rétablir la filiation historique entre la *ziqqourat* babylonienne et le clocher de nos églises par l'intermédiaire du minaret musulman.

Du culte l'auteur n'étudie que quelques éléments : les lamentations chantées dans les calamités publiques et peut-être à une fête annuelle, d'où dériverait le deuil juif du 9 Ab ; — les prières adressées au dieu-Lune lors de la disparition et de la réapparition du croissant ainsi qu'à la pleine lune, et celles qu'on présentait au Soleil lors de son lever et de son coucher ; — parmi les fêtes, le *zagmouk* ou nouvel an, fête de la résurrection du soleil, prototype, d'après M. Jastrow et quelques autres assyriologues, du nouvel an et de la fête des Expiations du judaïsme postexilique ; — et le deuil sur Tammouz (l'Adonis des Phéniciens et des Grecs), c'est-à-dire sur la mort du Soleil au solstice d'été ; la descente d'Ichtar aux enfers est, à ses yeux, un doublet officiel du mythe qui a inspiré le rite populaire du deuil de Tammouz.

La dernière leçon traite de la vie après la mort et de la morale.

La condition des trépassés, d'après M. Jastrow, a toujours été conçue en Assyro-Babylonie comme une simple continuation de l'existence actuelle dans un monde plus triste et plus sombre ; elle ne comportait pas de rétribution morale. Cette franche constatation mérite d'être relevée, puisqu'il se rencontre toujours à nouveau des assyriologues pour prétendre découvrir la rémunération d'outre-tombe dans un texte ou dans un autre.

Les récits sur le transfert de quelques privilégiés dans une « île des Bienheureux » ne sont pas plus en Babylonie qu'en Grèce les témoins d'une conception différente du sort des morts ; car les élus en question ne passent pas par la mort : ces récits relèvent de la mythologie

ou de la légende héroïque, ils n'expriment pas une espérance que des Babyloniens auraient entretenue pour leur propre avenir. M. Jastrow fait donc une concession excessive en les présentant comme un correctif introduit par « quelques esprits plus raffinés » p. 354. 355).

L'auteur paraît, d'autre part, restreindre plus que de raison la portée des titres et honneurs divins décernés à certains anciens rois de la région babylonienne ; ce n'étaient pas là de simples hommages politiques, n'influant en rien sur la condition de ces rois après leur mort. La déification des souverains se rattache à tout un ensemble de croyances très primitives : celles qui reconnaissaient une autorité divine, de leur vivant et après leur mort, aux chefs doués d'une puissance magique supérieure.

A propos du culte des ancêtres il eût été bon de noter que son existence en Babylonie est non seulement « hautement probable » (p. 363), mais positivement attestée par le rite de la libation d'eau régulièrement offerte par le fils du défunt.

Ne comportant ni récompense ni châtiment, la croyance à la continuation de l'existence après la mort, était sans influence sur la vie morale. Il n'y a de vrai, aux yeux du Babylonien, que l'existence actuelle. Il paraissait d'autant plus amer d'avoir à la perdre bientôt ; mais ainsi le voulaient les dieux jaloux, qui avaient empêché l'homme d'acquérir l'immortalité : c'est ce qu'enseigne le mythe d'Adapa, si semblable par son inspiration au récit hébreu du Paradis perdu ; M. Jastrow, à la suite de M. Sayce, voit dans le nom d'Adam (= ass. Adawa) une transformation de celui d'Adapa.

M. Jastrow ne dissimule pas les lacunes et les imperfections de la morale assyro-babylonienne, ni les déficits plus graves encore de leur moralité pratique. Mais il faut, dit-il avec raison, juger de l'éthique d'un peuple d'après ce qu'elle a de meilleur ; or on ne saurait contester le caractère élevé de l'idéal moral des Babyloniens, tel qu'il se reflète dans leurs préceptes, dans les déclarations officielles de leur princes, et surtout dans le Code de Hammourabi et dans les sentences des tribunaux. Les imprécations des prophètes hébreux s'expliquent par le fait que les Israélites n'ont connu des Assyriens et des Babyloniens que leurs procédés à l'égard des vaincus, procédés qui étaient cruels comme ceux « de toutes les nations anciennes et modernes ».

En terminant l'auteur s'élève contre la prétention qu'émet l'école de M. Winckler, de M. Alfred Jeremias et de la *Mythologische Bibliothek*

d'expliquer les croyances religieuses de toute l'antiquité, et en particulier celles des Hébreux, par l'influence de la civilisation des peuples de la vallée de l'Euphrate. Bien que partie d'un point de départ commun et ayant fait des emprunts à son aînée, la culture des Israélites a eu son développement propre ; la religion des prophètes et de Jésus, leur « grand successeur », est bien supérieure au vague courant monothéiste qui a existé chez les prêtres assyro-babyloniens ; et ce qui fait sa supériorité, c'est moins la doctrine de l'unité du divin, qui peut n'être qu'une idée philosophique et n'a pas nécessairement un caractère très élevé, que l'inspiration morale qui s'y unit pour la première fois au temps des Amos et des Ésaïe.

En lisant cet exposé objectif, attentif à la diversité des époques, inspiré par une évidente sympathie pour le sujet, mais sans aveuglement aucun, on éprouve un sentiment de sécurité qui repose de la défiance, du malaise où nous mettent les constructions ambitieuses et trop souvent fantastiques des panbabylonistes d'Outre-Rhin.

Il faut pourtant se rappeler, en l'utilisant, qu'il ne prétend pas donner un tableau complet de la religion des Babyloniens et des Assyriens, mais seulement quelques « aspects de leurs croyances et de leurs pratiques religieuses ». Il n'y a, par exemple, pas de chapitre consacré aux mythes et légendes. La magie et les survivances animistes n'occupent pas dans le livre une place proportionnée au rôle qu'elles jouaient encore à l'époque historique chez les habitants des bords du Tigre et de l'Euphrate et à celui, plus grand encore, qu'elles avaient dû tenir aux temps préhistoriques.

L'ouvrage est accompagné de 54 illustrations judicieusement choisies et bien exécutées. Notons en passant que plus du tiers des objets reproduits, et parmi eux les plus anciens, proviennent du musée du Louvre ou de la collection de Clercq. Ce simple fait atteste la part considérable prise par les savants français aux progrès de l'assyriologie dans ces dernières années.

On consultera aussi avec profit, bien qu'elle ne soit déjà plus tout à fait au point, la liste chronologique des souverains de Babylonie et d'Assyrie que M. Jastrow a dressée d'après les travaux de MM. Eduard Meyer, King, Thureau-Dangin, Ungnad, Poebel. Ces travaux ont montré qu'il faut rajeunir sensiblement les souverains des époques antérieures à l'hégémonie assyrienne ; c'est ainsi que Lougalzagguizi passe des environs de l'an 4000 à ceux de l'an 2750,

Goudéa de 3300 à 2500 environ, Hammourabi de 2250 à 1958-1916 à peu près.

Adolphe Lods.

Otto Berthold. — **Die Unverwundbarkeit in Sage und Aberglauben der Griechen**, 8° p. 75, Giessen, Tœpelmann, 1911 (*Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten*, t. XV, fasc. I).

M. B. a entrepris de grouper tout ce qui concerne l'invulnérabilité ans la mythologie grecque. Rejetant à un appendice quelques documents de comparaison, il passe rapidement en revue, dans l'ordre chronologique, les textes qui nous montrent que tel personnage mythologique ne pouvait être blessé. Mais il ne me paraît avoir dégagé, en général, qu'une part de la vérité.

Dans la légende originale, le lion de Némée ne paraît pas avoir été invulnérable. Les plus anciens monuments qui le représentent, des vases corinthiens du VIIe s., montrent déjà Héraklès le menaçant de la massue ou du glaive ; mais, en même temps, il le saisit parfois à la gorge pour s'en garer. C'est à une fausse interprétation de ce geste que j'attribuerais la version qu'on trouve dans l'*Héraklès au lion* de Théocrite : invulnérable aux flèches, le lion est étourdi d'un coup de massue, puis étouffé dans les bras du héros ; ce n'est qu'avec les ongles que celui-ci peut retirer la peau où aucune lame n'a prise[1]. Il aurait fallu ajouter que l'idée d'Héraklès étouffant le lion a pu être influencée par les monuments assyriens où le roi — ou Mardouk — est figuré agissant de même. Quant à prétendre que la peau n'est devenue que tardivement le vêtement d'Héraklès, c'est récuser bien témérairement tous les faits qui montrent en Héraklès un ancien dieu-lion.

L'invulnérabilité d'Ajax, inconnue d'Homère et de Pindare, apparaît dans Eschyle. Elle était devenue proverbiale au temps de Platon. Lycophron l'explique par la peau du lion de Némée dont Héraklès aurait enveloppé l'enfant de Télamon ; il ne resta vulnérable qu'au

1) Pourtant à en croire les vases peints, la version de l'étouffement du lion a dû être connue de meilleure heure. A Rome, où j'écris ce c. r., je viens de remarquer au *Musée de la villa Papa Julio* (vitr. XCII) un beau cratère attique du début du v° s. où l'on voit Heraklès, qui a donné sa massue et son arc à son écuyer, saisir le lion au cou des deux bras pour l'étouffer.

flanc, là où, grâce au carquois, il n'avait pas été en contact avec la peau. M. B. croit que l'invulnérabilité d'Ajax n'est qu'une explication du fait qu'on montrait à Rhoitéion comme sa tombe un tumulus et qu'on prétendait que les Troyens l'avaient tué en l'accablant sous des mottes d'argile. Mais l'invulnérabilité d'Ajax me paraît dériver plutôt de ce qu'il est un ancien dieu, comme Vürtheim l'a si bien montré (cf. mon analyse *R. H. R.*, 1908, II, 245). S'il fut représenté, d'abord, comme une poutre couverte par le grand bouclier fait de 7 peaux de bœuf qui lui est attribué par Homère, on comprend qu'une arme de protection aussi efficace ait accrédité l'idée que la peau l'avait rendu invulnérable. L'idée, d'ailleurs, qu'une peau très épaisse peut, par simple contact, conférer ses vertus, paraît avoir eu cours dans l'antiquité. Si les têtes de lion figurent si souvent sur des boucliers, n'y sont-elles pas comme talismans, pour protéger leur porteur, autant que pour épouvanter son adversaire ?

Dans la mesure où le culte d'Ajax, est celui d'un de ces ancêtres divinisés que les anciens vénéraient à leurs tombes, M. B. me paraît avoir raison de le grouper avec le Lapithe Kaineus et avec Kyknos de Ténédos parmi les personnages, plus héros que dieux, dont l'invulnérabilité ne serait due qu'à l'invention de mythologues qui savaient d'une part qu'ils étaient morts en combattant, d'autre part que leur culte avait pour centre un tumulus ou une grotte funéraires : c'est ainsi qu'il auraient imaginé que Kaineus n'avait pu être vaincu qu'enseveli sous les pierres et les troncs d'arbre, qu'Achille n'avait pu tuer Kyknos qu'en lui jetant un bloc énorme. Kaineus me paraît, en effet, pouvoir être considéré comme une de ces anciennes divinités vénérées dans des grottes ou des souterrains — à la façon des dieux serpents et des Géants ou Titans, — mais, pour ce qui est de Kyknos, s'il y a des traces d'un culte souterrain pour sa femme Philonomé et sa fille Hémithéa, je n'en vois pas pour ce héros. On ne peut, comme le fait M. B., séparer artificiellement le Kyknos de Ténédos, fils de Poseidon, tué par Achille, du Kyknos de Thessalie tué par Héraklès. Or, je crois avoir montré (*R. H. R.*, 1909, II, 185), que la légende thessalienne venait d'un culte rendu à une pierre tombée du ciel ; c'est une autre explication légendaire du même culte qu'on devrait voir dans le meurtre du roi de Ténédos par une pierre.

C'est comme fruit de l'explication d'une autre croyance primitive que M. B. considère avec raison les légendes de l'invulnérabilité de Méléagre, Nisos et Ptérélaos. Il s'agit de la croyance selon laquelle la

force vitale d'un personnage est contenue dans un objet particulier, qui, soit fait partie de sa personne, soit y est étrangère. Il ne paraît invulnérable que parce qu'il ne peut être tué que par la destruction de cet objet ; il en est ainsi pour le cheveu de pourpre ou d'or de Nisos ou de Ptérélaos, pour le flambeau de Méléagre. On peut y rattacher le cas de Minos qui ne pouvait être tué que par l'eau bouillante — conclusion tirée du fait de sa mort bizarre dans le bain trop chaud de Kokalos (voir, pour celle-ci, les références folkloriques données par R. Basset dans la *Revue des trad. populaires*, 1912), ainsi que le cas d'Achille. On sait qu'il passait pour n'être vulnérable qu'au talon, par lequel Thétis l'aurait tenu quand elle le plongea dans le feu pour confirmer son caractère divin ; c'est pourquoi il ne put être tué que lorsqu'Apollon dirigea vers ce talon la flèche de Pâris. Trois motifs rituels se sont fondus ici ensemble. M. B. n'en a dégagé qu'un. Il a bien montré que ce plongeon d'Achille dans le feu — dans l'eau bouillante ou le Styx suivant d'autres sources — plongeon que Déméter fait aussi subir à Démophon pour le rendre immortel, ressort au même rite dont les Amphidromies sont la forme adoucie : pour éprouver si le nouveau-né était viable on le présentait au feu purificateur ; peut-être l'a-t-on fait d'abord passer à travers ; ordalie à l'origine (c'est l'opinion de Glotz et de Gruppe) l'amphidromie a fini par n'être plus qu'une lustration (Frazer, Tylor, Rohde, Vürtheim).

L'eau bouillante unit manifestement les pouvoirs purificateurs — ou destructeurs — de l'eau et du feu : la légende primitive ne devait-elle pas être la même pour Achille, Démophon et Minos, tous reconnus fils de dieux parce qu'ils avaient subi victorieusement l'épreuve de l'eau bouillante ?

Mais un second thème s'est ajouté à celui-là. C'est le même qu'on a signalé à propos du cheveu vital : un des « nœuds de vie » que le primitif a cru trouver dans le corps humain a toujours été le talon où passe ce ligament si essentiel — surtout à des primitifs dont la vie dépend souvent d'une course rapide — le « tendon d'Achille ». Cette expression caractéristique, qu'on s'étonne de voir oubliée par M. B., ainsi que les cas semblables du héros celtique Diarmad et du héros germanique Hackelberend, tués de même par le talon, suffisent à établir l'existence de ce second thème. Un troisième dérive, je crois, des armes merveilleuses d'Achille. Les armes forgées par un dieu ne peuvent être percées par les traits des mortels et doivent, par suite, rendre leur porteur invulnérable ; j'ai déjà indiqué qu'il en serait de même de l'énorme bouclier qui cou-

vrait Ajax comme une tour, l'œuvre du merveilleux forgeron Tychios d'Hydé.

Les mêmes trois motifs se retrouvent dans la légende de Talos que M. B. n'a pas réussi à tirer au clair : 1°) il passe pour « un homme de bronze » fabriqué par Héphaistos ou par Dédale. Il faut se rappeler la surprise des Égyptiens devant les premiers hoplites cariens ou achéens ; c'est aussi, parce qu'il était armé de pied en cap, que Talos dut être pris pour un « homme de bronze » ; c'est par suite de cette armure, ouvrage d'un artisan divin, qu'il était invulnérable ; 2°) il n'était vulnérable qu'au talon ; ou son talon aurait fermé son unique artère ; à cette légende un jeu de mots sur son nom a pu contribuer (Τάλων sur les monnaies de Phaistos [1]) ; 3°) il brûlait les étrangers qui abordaient en Crète, rien qu'en les pressant contre sa poitrine : n'est-ce pas un reflet de la terreur que devaient éprouver les primitifs devant les premiers forgerons ? le métal ardent qui flamboyait sur leur enclume ne devait-il pas garder encore du feu en soi ?

L'invulnérabilité est donc un privilège naturel des dieux ou des fils de dieux ; elle peut être conférée par des armes merveilleuses ou par des plantes magiques. Ce dernier cas, qui est, dans la mythologie, celui de Jason combattant le dragon, est le plus répandu dans la superstition populaire. Il ressort, d'ailleurs, à la même conception fondamentale que M. B. n'a guère dégagée : comme l'invulnérabilité n'est pas dans la nature humaine, elle ne peut être donnée que par une vertu divine. Mais la fantaisie des mythographes a diversifié la façon dont cette vertu est censée se communiquer aux mortels.

A. Reinach.

1) Ne faut-il pas rapprocher Talôn-Talos des Telchines, forgerons divins, et de Welchanos, le dieu-coq adoré à Phaistos qu'on a rapproché de son côté de *Volcanus* emprunté par les Romains aux Étrusques (*Velchanes* en étrusque). On connait la glose d'Hésychius τάλως ὁ ἥλιος Κρῆτες. Héphaistos-Phaistos serait-il un doublet de Talôs-Welchanos-Volcanus ? Aux faits que j'ai réunis dans *L'Antropologie*, 1911, ajoutez E. Sittig, *De Graecorum nominibus theophoris* (Halle, 1911, p. 101).

J. DE KEITZ. — **De Aetolorum et Acarnanum Sacris**, diss. de Halle, in-8°, 90 p., Halle, 1911.

Voici une nouvelle dissertation à ajouter à cette série d'études des cultes grecs par régions que Sam Wide a inaugurées pour Trézène, Epidaure et Hermione en 1888 et pour la Laconie en 1893, qu'Immerwahr a poursuivie pour l'Arcadie en 1891 et Odelberg pour Corinthe et Sicyone en 1896. A leur exemple M. de K. commence par un aperçu *De Aetolorum rebus*. Il défend avec raison contre Ed. Meyer l'existence de Kourètes dans l'Étolie préhomérique : il ne faut pas leur faire subir la peine du caractère mythologique de leurs homonymes de Crète, génies qui n'ont d'ailleurs été imaginés sans doute que d'après d'antiques prêtres-magiciens de Zeus. Il ne croit pas fondée la tradition qui fait venir les Kourètes d'Eubée en Étolie : ce serait une invention des historiens chalcidiens ; mais les rapports nombreux qui existent entre l'Étolie et l'Élide (à Olympie autels d'Apollon Thermios et d'Artémis Elaphiaia, cf. l'Artémis Laphria de Kalydon et de Patras; l'Oineus, roi d'Étolie, et Oinoé ville d'Élide qui portait d'abord le nom étolien d'Ephyra, etc.), viendraient de ce que les bandes doriennes qui conquirent l'Élide venaient de l'Étolie. Oxylos, leur chef, n'avait eu qu'à passer le bras de mer qui sépare Naupacte de Patras.

M. de K. groupe ensuite pour chaque divinité les textes, inscriptions ou monnaies qui la font connaître en Étolie (ajoutez Athéna pour Phana, Paus. X, 18, 1 et Aitôlos fils d'Arès). On remarque ainsi qu'il n'y a pas de vestige certain des cultes de Zeus et d'Héra, d'Hermès, d'Héphaistos et d'Arès; les principales divinités du pays paraissent être Artémis de Kalydon, Apollon de Thermos, Athéna de Pleuron ; ce sont sans doute les mercenaires Etoliens qui ont acclimaté l'Aphrodite Syria de Phistyon comme les Dieux égyptiens d'Ambracie (il aurait fallu rappeler qu'une des grandes villes de l'Etolie aux IIIe-IIe s. s'appelait *Arsinoé*, du nom de la reine d'Egypte). Certains cultes locaux ont persisté longtempsps. Tels l'oracle d'Ulysse chez les Eurytanes (d'où le héros est peut-être originaire), Oinochoos à Proschion et Oineus, prédécesseurs du dieu du vin (M. de K. rapproche Oinoé d'Élide et Oiniadai d'Acarnanie ; je ne crois pas que ces termes soient en rapport avec *oinos-vinum*, mais avec le radical préhellénique qu'on retrouve dans *Oinoanda* de Carie).

Parmi les cultes acarnaniens pour lesquels M. de K. fait le même

travail que pour ceux d'Étolie, il n'a relevé de particuliers que ceux d'Achélôos et de Karnos.

Malgré la petitesse du sujet et la facilité du travail, les erreurs et les lacunes ne manquent pas. Relevons au hasard : Les Venètes chez qui Strabon mentionne le culte d'Artémis *Aitôlis* ne sont pas ceux de Paphlagonie, mais ceux de Vénétie. M. de K. aurait dû consacrer un chapitre aux traces d'influence étolienne sur la côte italienne de l'Adriatique. — Il n'aurait pas dû, d'après une invocation à Δία Γῆν Ἥλιον, les trois dieux classiques des serments, conclure à un culte de *Tellus* et de *Sol*. — A propos du saut de Leucade, il fallait tenir compte d'un des chapitres de la thèse de G. Glotz, *L'Ordalie dans la Grèce primitive*. — Il eût fallu consacrer un examen sérieux à l'épisode légendaire le plus célèbre de l'Étolie, à la chasse de Kalydon, ainsi qu'aux exploits étoliens d'Hercule. Aucune part n'est faite à la zoolâtrie primitive bien que le sanglier de Kalydon, Artémis *Laphria* (la biche) et Karnos, le bouc, y reportent indubitablement.

Le mémoire de J. Vuertheim, *De Carneis*, a été inséré dans sa thèse *De Ajacis cultu* que nous avons analysée ici (1908, II, 245). — Dans le paragraphe sur les sacerdoces il aurait fallu tenir compte de la jeune « charmeuse de serpents » trouvée par Woodhouse que j'ai cherché à situer dans mon mémoire sur *les Divinités gauloises au serpent* (*R. A.*, 1907, 1, 248) et des autres légendes folkloriques indiquées dans mes *Fétiches Étoliens* (*Rev. d'Ethnogr.*, 1913). S'il avait connu le travail que j'ai consacré à l'*Étolie sur les trophées gaulois de Kallion* (*Journ. d'archéol. numism.*, 1911) il aurait pu ajouter *Eileithya* à sa liste des cultes étoliens ; en tout cas, il aurait dû connaître la dissertation où Vollgraff montre toute l'importance des *Aitôlika* de Nicandre, poème perdu d'où dérive beaucoup de ce que nous savons des mythes étoliens (*Nikander und Ovid*, 1909), et du poème semblable d'Alexandre d'Etolie, poèmes composés pour créer à la Ligue Étolienne un passé légendaire digne du rôle qu'elle a joué de 280 à 180 ; enfin, pour donner toute sa valeur à la chasse de Kalydon, il eût dû ne pas négliger les pages si intéressantes que lui a consacrées Dietrich Mülder, *Die Ilias und ihre Quellen* (1910).

A. Reinach.

E. Sellin. — Zur Einleitung in das Alte Testament. — Leipzig, *Quelle u. Meyer*, 1 vol. grand in-8, 105 pages. Prix : 2 m. 80.

Cette brochure est le fruit d'une polémique entre l'auteur et M. Cornill. Les deux savants sont professeurs de théologie et s'occupent spécialement de l'étude de l'Ancien Testament. Le second a publié, en 1891, une *Introduction à l'Ancien Testament* du point de vue de l'école critique moderne, celle de Wellhausen. Cet ouvrage, très bien fait, eut un grand succès et a bénéficié d'un grand nombre d'éditions.

Il y a deux ans environ, M. Sellin a publié un manuel sur le même sujet, mais du point de vue conservateur. Cornill a cru devoir faire connaître ce qu'il trouve à y critiquer. Les pages dont nous nous occupons sont la réponse à cette critique.

Nous négligerons ici les divergences de détail entre les deux savants pour ne pas être entraîné trop loin, et nous ne relèverons que les différences principales.

Sellin prétend que dans *Genèse*, xiv, il y des éléments historiques, alors que Cornill, avec beaucoup d'autres critiques, est d'un avis contraire. Le premier pense que le Livre de l'Alliance, comme on appelle *Exode*, xx-xxiii, est en somme mosaïque, tandis que le second, avec la plupart des hébraïsants de nos jours, y voit un morceau de date beaucoup plus récente. Les deux savants diffèrent quant à l'âge de la Loi de Sainteté (*Lévit.*, xvii-xxvi), qui, d'après Cornill et d'autres spécialistes, fut rédigée plus tard que le Deutéronome et le livre d'Ezéchiel et qui, suivant Sellin, remonte passablement plus haut. Au dire de celui-ci, le Cantique de Moïse (*Deutér.*, xxxii) et la Bénédiction de Moïse (*Deutér.*, xxxiii) dateraient, cette dernière du temps des Juges et le premier du temps précédant le prophète Osée. Cornill, au contraire, avec l'école de son bord, fait descendre plus bas la date de composition de ces poèmes. Le même affirme que le noyau législatif du Deutéronome, découvert dans le temple de Jérusalem (II *Rois*, xxii et xxiii), fut un compromis entre le sacerdoce et le parti prophétique, rédigé peu auparavant. Sellin veut que ce document ait été inspiré par la réforme d'Ezéchias (II *Rois*, xviii, 4). Il soutient en outre que la source élohiste du Pentateuque et des livres bibliques suivants fut composée à Sichem, dans la seconde moitié du règne de Salomon, et la source jahviste des mêmes livres, à peu près à la même époque, ce qui est contredit par

Cornill et la critique avancée en général, ceux-ci faisant descendre bien plus bas l'élaboration de ces sources. Si ces derniers voient dans la source sacerdotale de l'Hexateuque un document fictif et postexilien, Sellin, comme d'autres, croit y trouver des éléments en partie très vieux et historiques.

Outre ces divergences entre nos deux exégètes, d'autres concernent une série de passages prophétiques : Amos, IX, 8-15; Sophonie, II, 11; III, 9; Esaïe, II, 2-4; XV, 1-XVI, 12; XLIX, 1-9; L, 4-9; LII, 13-LIII, 12; Jérémie, XXX; Osée, III. Ici, comme précédemment, Sellin se montre fort conservateur comparativement à Cornill. Il en est de même quant au recueil des Psaumes, où celui-là croit en trouver qui ne remontent pas seulement au-delà de l'exil, mais jusqu'à David, tandis que le second enseigne que la plupart des Psaumes furent composés après l'exil et ont servi de cantiques au culte des synagogues de ce temps. De même Cornill considère le recueil des Proverbes comme postexilien; Sellin, par contre, est assuré que ce genre fut déjà cultivé à la cour de Salomon et que certains produits peuvent en être parvenus jusqu'à nous dans le livre en question. Ce dernier suppose que l'auteur des Chroniques avait à sa disposition, outre les livres de Samuel et des Rois, d'autres sources vraiment historiques et assez considérables; Cornill met cela sérieusement en doute.

On voit, par les traits relevés et par toute cette polémique, que des hommes également compétents et impartiaux peuvent différer grandement d'opinion sur une foule de questions très importantes se rapportant à des livres entiers et à beaucoup de détails de l'Ancien Testament. Malgré la solide position prise par Wellhausen et son école, au point que l'ancienne opposition qui se manifestait contre elle, est considérablement atténuée, une série de problèmes nouveaux ont pourtant surgi dans ces dernières années qui demandent de nouveaux efforts pour les résoudre. C'est surtout l'influence de la littérature et de l'histoire mieux connues des grands peuples anciens de l'Asie occidentale, qui complique, plus que l'école en question ne l'avait cru, l'étude des diverses phases aussi bien de la littérature que de l'histoire d'Israël. Mais nul doute que les efforts dont elle est l'objet de la part des écoles rivales, ne contribue à faire encore progresser la science biblique, si intéressante à tant d'égards.

C. PIEPENBRING.

HOLTZMANN (Heinrich-Julius). — **Lehrbuch der Neutestamentlichen Theologie**. Zweite neu bearbeitete Auflage herausgegeben von A. JÜLICHER und W. BAUER. — Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1911. 2 vol. in-8° de xx-580 et de xv-615 pages.

Lorsque le professeur Heinrich-Julius Holtzmann mourut, le 4 août 1910, il préparait depuis plusieurs années déjà une seconde édition de son traité classique de Théologie du Nouveau Testament dont la première édition avait paru en 1897. Son travail était si avancé que les professeurs Jülicher et Bauer qui, sur la demande de la famille du défunt, se sont chargés de faire paraître cette seconde édition à laquelle le maître n'avait pu mettre la dernière main, ont pu borner leur rôle d'éditeurs à la mise au net du manuscrit et à la surveillance de l'impression[1]. C'est bien l'œuvre de Holtzmann qu'ils donnent au monde savant sans y avoir rien ajouté de leur propre fonds.

Dans une préface qui n'est pas datée, mais que les éditeurs estiment avoir été écrite au plus tôt en 1909, Holtzmann exprimait le sentiment que la seconde édition de son manuel serait la conclusion de toutes ses études sur le Nouveau Testament. C'est sans doute le désir qu'avait le vieux maître de donner à ce testament scientifique une forme aussi parfaite que possible qui explique qu'il ait tant tardé à le publier. H.-J. Holtzmann a été un théologien d'une admirable érudition. Il lisait et dépouillait avec soin tout ce qui paraissait non seulement en Allemagne, mais aussi en France, en Angleterre, en Amérique, aussi n'abordait-il jamais aucun problème sans la connaissance exacte de ce qui avait été dit à son sujet et, comme il avait l'habitude de faire connaître dans ses notes par de larges citations les opinions diverses émises à propos de chacun des problèmes qu'il abordait, ses travaux reflètent non seulement ses propres recherches, mais encore l'effort collectif de toute la science du Nouveau Testament. Ces qualités de Holtzmann se retrouvent dans l'édition posthume que nous annonçons. Il serait difficile, croyons-nous, de citer un travail de quelque importance paru entre 1897 et 1910 dont on ne trouverait aucune mention dans les notes. Pour trouver la place que réclamait l'analyse d'une production scientifique qui semble plus intense d'année en année,

1. M. Jülicher a en outre placé une préface en tête du second volume et joint à l'ouvrage des tables beaucoup plus détaillées que celles de la première édition.

Holtzmann a dû faire disparaître les références détaillées aux travaux antérieurs à 1897. Il s'y est d'autant plus facilement résigné que les idées essentielles des exégètes d'il y a quinze ans et plus, se retrouvent presque toutes chez l'un ou l'autre de leurs successeurs.

Mais cette seconde édition ne diffère pas de la première uniquement par les notes. Holtzmann ne s'est pas borné à enregistrer les opinions qui ont vu le jour depuis 1897, il les a discutées et s'est efforcé de prendre position dans les divers problèmes qui ont été traités depuis 1897 et qui, pour la plupart, sont encore à l'ordre du jour de la science du Nouveau Testament.

Il serait fastidieux d'entreprendre une comparaison détaillée des deux éditions du traité de Holtzmann et de noter les divers points sur lesquels l'auteur a modifié son opinion ou l'a autrement motivée. Nous nous bornerons à quelques observations d'un caractère plus général.

Ce qui caractérise les recherches faites sur le Nouveau Testament depuis une quinzaine d'années, c'est une tendance de plus en plus nette et de plus en plus générale à appliquer à l'étude des problèmes de théologie et de critique bibliques les méthodes de l'histoire générale des religions. Il va sans dire que l'application de ces méthodes détermine une transformation profonde non seulement de la manière dont les problèmes sont traités, mais encore de celle dont ils sont posés. La disposition de la théologie du Nouveau Testament de Holtzmann est cependant restée dans la seconde édition ce qu'elle était dans la première. Pour lui elle n'a ni directement ni indirectement un caractère dogmatique, c'est une discipline strictement historique, dont le rôle est d'analyser le contenu des livres du Nouveau Testament; cependant elle ne doit pas sortir des bornes que lui pose le canon. On s'est étonné que plaçant ainsi résolument la théologie du Nouveau Testament sur le terrain de l'histoire, Holtzmann ait cependant persisté à opérer avec la notion du canon qui est une notion dogmatique bien plus qu'historique. Krüger[1] et Wrede[2] en particulier, ont soutenu à propos de la première édition de Holtzmann, que de même que la Théologie de l'Ancien Testament s'était transformée en une Histoire de la religion d'Israël, il fallait que la Théologie du Nouveau Testament disparût pour faire place à une Histoire de la religion chrétienne primitive. Holtzmann n'a pas

1. Krüger, *Das Dogma vom Neuen Testament*, 1896.

2. Wrede, *Ueber Aufgabe und Methode der sogenannten neutestamentlichen Theologie*, 1897.

cru devoir obéir à ces suggestions. Les raisons qu'il donne pour maintenir sur ce point la conception traditionnelle de la Théologie du Nouveau Testament ont une valeur que ne pourront méconnaître ceux-là mêmes qui sont le plus complètement dégagés de la notion dogmatique du canon. Holtzmann fait d'abord observer qu'un simple changement de titre (comme celui qu'a fait von Soden quand il a intitulé « *Urchristliche Literaturgeschichte* », une Introduction au Nouveau Testament) ne serait d'aucune portée. Si au contraire on voulait donner à la Théologie du Nouveau Testament d'autres matériaux que les livres canoniques on se heurterait, comme Ehrhardt l'a fait très justement observer à propos du programme de Wrede[1], à l'impossibilité absolue de trouver un *terminus ad quem* qui serait choisi autrement que pour des raisons subjectives et arbitraires. En outre, Holtzmann fait valoir que le Nouveau Testament, envisagé comme un tout, a joué dans le développement du christianisme un rôle tel qu'il constitue un fait qu'on n'est pas en droit de négliger. Ces observations sans doute ne ruinent pas entièrement les arguments invoqués par les partisans d'une histoire religieuse du christianisme ancien, ils ont un caractère plus pratique que théorique, ils méritent cependant d'être pris en très sérieuse considération.

Sur un autre point encore Holtzmann maintient contre les novateurs son ancienne manière de voir. Il entend ne faire entrer dans son exposé que les idées théologiques et non pas la religion toute entière, l'histoire de la piété proprement dite comme celle du culte lui paraissant ressortir de l'histoire ecclésiastique. On a quelque scrupule à critiquer Holtzmann sur ce point. De quel droit, en effet, exigerait-on de l'auteur d'une histoire de la théologie autre chose que ce qu'il a voulu écrire? On peut cependant se demander si, à isoler la théologie de la piété qu'elle traduit, on ne s'expose pas à ne pas la saisir d'une manière aussi vivante et aussi complète qu'il serait possible. Cela est si vrai que Holtzmann, qui cependant ne voulait écrire qu'une histoire de la théologie chrétienne primitive, n'a pas pu exposer le paulinisme sans parler de l'expérience faite par l'apôtre sur le chemin de Damas. Il nous semble que s'il avait résolument marché dans la voie ou il a bien été obligé de s'engager parfois, son exposé eût été plus vivant et plus vrai. A lire le traité de Holtzmann — et cette observation que suggère le second volume qui traite principalement du paulinisme porte aussi sur le

1. *Annales de bibliographie théologique*, 1898, p. 139-144.

premier consacré à l'enseignement de Jésus, —on pourrait parfois courir le risque d'oublier que le christianisme a été une vie avant d'être une théologie et qu'en lui la doctrine n'a été, à l'origine au moins, qu'une traduction directe et immédiate des expériences, traduction qui n'aurait eu aucun sens là où ces expériences n'auraient pas été faites.

Mais le programme étant tracé comme il vient d'être indiqué, il faut reconnaître que Holtzmann s'est efforcé de donner satisfaction — dans la plus large mesure possible — aux représentants de l'histoire des religions. Signalons à titre d'exemple la manière dont le chapitre d'introduction sur le judaïsme a été transformé par l'utilisation des travaux importants dont cette période de l'histoire d'Israël a été l'objet depuis quinze ans. Notons aussi l'addition de paragraphes sur la religion hellénistique, le syncrétisme et le gnosticisme.

L'ouvrage de Holtzmann sous sa forme nouvelle est donc parfaitement au courant de l'état actuel de la science. Il rendra bien des années encore de grands services à ceux qui se proposent l'étude scientifique du christianisme primitif, car s'il serait faux de réduire — comme parfois on l'a fait par excès d'intellectualisme — cette étude à l'analyse de la pensée chrétienne primitive, il ne serait pas moins fâcheux de négliger l'élément intellectuel dans la vie des premiers chrétiens.

Maurice Goguel.

Paul Casanova. — **Mohammed et la fin du monde.** *Etude critique sur l'Islam primitif*, 1er fasc., in-8° de 83 pages. — Paris, Geuthner, 1911.

Nos lecteurs connaissent par l'intéressant article publié ici même (*RHR*, mars-avril 1910) sur la *malhamat* dans l'Islam primitif, la thèse du savant professeur de langue et de littérature arabes au Collège de France. Ce premier fascicule en est le développement; deux autres constitueront un commentaire où l'on reprendra « page par page, tout ce qui peut prêter à une discussion, à un développement, à un éclaircissement de détail ». La science de l'auteur, sa familiarité avec les grands commentateurs musulmans, nous sont de sûrs garants de l'intérêt de ce complément. Le mémoire que nous signalons tend à prouver que le Coran renferme les mêmes idées eschatologiques que le Nouveau Testament.

Tout le monde admet que Mohammed a été mû tout d'abord par de

telles préoccupations; mais sous une forme qui le range dans la série des prophètes de l'Ancien Testament et avec l'intention d'en clore la liste. Toutefois, quand il se fut installé à Médine, les préoccupations terrestres l'emportèrent, il se mit à légiférer et même à prescrire à chacun de rédiger son testament.

L'étude de M. Casanova précise ce point de vue en reconnaissant trois phases distinctes. « Dans la première, (le Prophète) affirme l'imminence de l'heure; dans la seconde, il hésite et déclare qu'il ne sait plus si elle est proche ou lointaine. Plus tard, absorbé par ses nouvelles fonctions de général en chef et de législateur, il délaisse la question et ne s'occupe que des nécessités de l'heure présente ».

Mais à ces conclusions fort vraisemblables se superposent des hypothèses qui appelleront certainement la contradiction. C'est ainsi que M. Casanova croit devoir reprendre la formule développée par Springer d'un Mohammed « chrétien ». Les emprunts faits au christianisme n'imposent pas une affiliation au christianisme, pas plus que les emprunts au judaïsme n'imposent que Mahomet se soit converti au judaïsme. Si le patriarche copte a fait bon accueil à la nouvelle doctrine, ce n'est certes pas pour des raisons d'orthodoxie; le Prophète a mené contre les Chrétiens la plus vive polémique, les accusant, au même titre que les Juifs, de falsification éhontée des livres sacrés. Quels reproches plus sanglants pouvait-on leur adresser? Il y a d'ailleurs entre la primitive doctrine du Prophète et celle enseignée par Jésus une différence essentielle. Car si Mohammed, comme tout bon prophète, a proclamé les châtiments prochains, la venue de l'heure, la fin du monde et le jugement dernier, il n'a jamais annoncé le « royaume de Dieu ». Le parallélisme sur lequel s'appuie M. Casanova n'est donc pas complet, loin de là. Pour l'achever, le savant arabisant est contraint de faire appel à la doctrine musulmane postérieure. Or, l'évolution de cette dernière est attestée par le sens même du mot *mahdi*, « le guidé par Allah », qu'on applique d'abord à Abraham et qui ne prend qu'assez tard la valeur très particulière qu'on lui connaît et par laquelle on désigne le personnage qui doit apparaître lors de la fin du monde, avant l'Antichrist et le Messie. Cela, et aussi la tradition qui paraît le mieux assurée, nous empêchent d'adopter le point de vue de M. Casanova, à savoir que le « chiisme primitif (avant ses exagérations et ses visées révolutionnaires) est la véritable orthodoxie musulmane ». Nous attendons avec impatience les développements promis pour comprendre que « le mahdisme n'est pas, dans l'Islam, une anomalie, mais un

simple compromis que les Omeyyades une fois maîtres du pouvoir ont cherché à annuler ».

René Dussaud.

Wilfrid Ward. — **The Life of John Henry, Cardinal Newman, based on his Private Journals and Correspondance.** — Londres, Longmans, 1912. — 2 vol. in-8, 654 et 627 pages. Prix : 36 sh.

Cet ouvrage monumental constitue moins une biographie complète qu'une histoire de Newman dans l'Église romaine. Sa vie dans l'Église anglicane (1801-1845) est résumée en deux chapitres sur trente-cinq. La période romaine est traitée avec de très copieuses citations de documents intimes. Une question se pose tout d'abord. L'auteur publie-t-il ce qui est le plus important ? Il dit beaucoup ; il dit tant, qu'à mon avis le cardinal ne sort pas grandi de cette publication et que cette publication ne semble pas de nature à donner aux Anglicans l'idée d'entrer dans l'Église romaine. Comme l'auteur se pique d'être un catholique orthodoxe et un fidèle disciple et ami de Newman, il y a donc là une présomption en faveur de son impartialité et de sa candeur.

Le défaut de cette biographie est de ne pas replacer suffisamment son héros dans son cadre historique, du commencement à la fin. Par exemple, en ce qui concerne la famille, son frère Francis-William n'est nommé que trois fois, en passant et par nécessité de récit ou des citations, comme s'il eût été un homme insignifiant. Or, Francis-William, malheureusement à peu près inconnu chez nous, fut un saint dans le monde laïque, comme son frère en fut un, à sa façon, dans l'Église. Au point de vue de la force de la pensée, il fut infiniment supérieur à son frère, mais il lui manqua de savoir, comme lui, filer des phrases sentimentales. Rendre justice à Francis, c'est diminuer John, et c'est pourquoi les écrivains catholiques s'efforcent généralement de parler de lui le moins possible. Il est regrettable que M. Ward se soit conformé à cet usage orthodoxe. Autre exemple d'information incomplète : ce fut une des plus grandes audaces de la diplomatie de Léon XIII de nommer John-Henry cardinal, et il ne le fit que dans une promotion très éclectique où Mgr Pie et le Père Zigliara établissaient une compensation. M. Ward ne parle pas des collègues de la promotion, ni de la politique de bascule qui la composa manifestement. Pour disculper son héros de

toute accusation de libéralisme théologique, il a écrit un chapitre sur « le libéralisme catholique » où la position du cardinal sur ce sujet est parfaitement définie et où il se trouve momentanément placé dans son cadre. Mais il n'y a pas un mot sur la question du modernisme, bien que les principaux modernistes se soient toujours vantés d'être les disciples logiques du cardinal et que Pie X ait cru devoir protester contre cette prétention dans une lettre publique adressée à l'évêque de Limerick. M. Ward est pourtant plus capable que la plupart des controversistes de discuter les textes sur lesquels s'appuyaient les modernistes et sa réserve est d'autant plus singulière qu'il se montre pourtant généralement très porté à mettre en relief l'orthodoxie de son héros. Il dit (II, p. 504) que la position prise par lui dans la question biblique « concédait moins à la critique moderne que les opinions adoptées maintenant dans beaucoup de séminaires ecclésiastiques ». Il se peut que certains séminaires aient été mal surveillés dans ces derniers temps, mais ils n'ont jamais constitué que des exceptions et le décret de la Consistoriale du 29 juin 1912 y a mis bon ordre.

Une courte esquisse sur l'histoire de la mémoire du cardinal et sur son influence aurait, à tout le moins, utilement complété sa biographie. Enfin, à défaut de cet exposé délicat, et peut-être même irritant, on aurait aimé à voir en appendice une note bibliographique sur les principales publications relatives au cardinal.

J'ai dit que le cardinal ne sort pas grandi de cette publication et que cette publication ne me semble pas de nature à convertir, comme lui, les dissidents à l'Église romaine. Peut-être ces expressions ont-elles besoin de quelques explications.

Dans une lettre qu'il écrivit à l'âge de 82 ans, Newman parle de la « sensibilité morbide de sa peau » (Ward, II, p. 522). Morbide est en effet le terme exact. Toute sa vie, il donne les preuves d'une sensibilité suraiguë. « Albany Christie l'accompagna d'Oxford à Littlemore quand la grande séparation de 1845 approchait ; Newman ne dit pas un mot tout le long de la route et, quand ils arrivèrent, la main de Christie était tout humide des larmes de Newman. Quand il se confessa à Littlemore, il était si épuisé qu'il ne put marcher sans être soutenu. Quand il s'en fut à Rome régler ses différends avec les Oratoriens de Londres, il alla pieds nus de l'endroit où s'arrêtait la diligence jusqu'à la basilique Saint-Pierre. A la mort d'Ambroise St. John, il se jeta sur le lit où reposait son cadavre, il y passa la nuit ». (Ward, I, p. 21.) Après lui avoir appris de mauvaises nouvelles au sujet de son journal *The Ram-*

bler, en 1858, Acton écrit à un de ses amis : « Il tomba très déprimé, gémit longtemps en se balançant en avant et en arrière devant le feu, comme une vieille femme qui a mal aux dents ». (Ward, I, p. 481.) Cette extrême sensibilité gagna l'intelligence où elle produisit quelque chose qui ressemble fort à de la superstition. Il attacha une importance spéciale au nombre sept. « Il limita à sept années son rectorat de l'université de Dublin. Il croyait que le terme normal de ses amitiés intimes devait être de sept années. Une lettre de 1871 à la prieure des dominicaines montre qu'il croyait que le nombre sept entre dans le compte des élus à chaque génération ». (II, p. 343).

Cette morbidité fait de son journal une plainte continue pendant trente ans. M. Ward écrit (I, p. 11) : « S'il était mort à 63 ans, à un âge qui représente à peu près le terme des jours accordés à l'homme en ce monde, sa carrière aurait fini dans l'histoire comme la plus triste des faillites. Les historiens auraient mis en contraste son importance sans égale en 1837 et sa complète insignifiance en 1863. Sa biographie aurait été une tragédie ».

Oui, la vie de John-Henry Newman fut une tragédie, et cette tragédie ne finit pas en 1863, comme paraît le penser son historien : elle se prolongea jusqu'en 1878, jusqu'à ce qu'il fût créé cardinal. Avec la pourpre romaine, le décor change et la scène ressemble de temps en temps à une comédie. Le digne vieillard croit qu'il va enfin pouvoir accomplir de très grandes choses, réaliser la mission providentielle à laquelle il se crut toujours appelé. Il en vint même à penser que s'il était grandement improbable qu'il devînt pape un jour, cela du moins n'était pas impossible. Un pape fut élu à l'âge de 93 ans et mourut à 96 ans, après avoir fait beaucoup de besogne pour cet âge et dans un temps si court. Et Newman traça pour son éventuel pontificat un programme que certainement aucun pape ne pourra réaliser : il nommerait et organiserait des commissions pour l'étude de la critique biblique et l'histoire de la primitive Église et « ces commissions devraient faire un rapport complet et sincère... » (II, p. 477).

Le 1er janvier 1888, jour où l'on fêtait le jubilé sacerdotal de Léon XIII, Newman prêcha. « Il laissa voir dans son sermon la pensée qui l'avait si longtemps obsédé, — qu'il lui avait été permis de faire bien peu de chose depuis son entrée dans l'Église jusqu'aux dernières années de sa vie. Il découvrit en cela un point de sympathie avec le pape Léon, qui (croyait-il) était un vieillard relativement inconnu quand lui fut donnée la grande opportunité de son élévation au pontificat.

Telles étaient les voies de la divine Providence. Lorsque nous regardons, dit-il, les vies des saints, on est souvent émerveillé que Dieu ne les ait pas employés plus complètement ». (II, p. 530.)

Ainsi, après avoir cru dans son enfance « qu'il pouvait être un ange », après s'être senti un génie dans son âge mûr, John-Henry Newman finit par se mettre au rang des saints. Le sermon où il exprimait cette opinion de lui-même fut d'ailleurs son dernier. Il s'éteignit peu à peu, sans être employé davantage par la divine Providence. Le 11 août 1890, il entra dans cette « gloire éternelle » à laquelle il avait eu, à l'âge de quinze ans, la certitude d'être prédestiné.

A. Houtin.

NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

GEORG GERLAND. — **Der Mythus von der Sintflut.** — Bonn (Marcus et Weber), 1912. 1 vol. in-8° de 124 pages. — M. G. Gerland, qui a composé, en collaboration avec Waitz, une *Anthropologie* restée classique, possède dans ses tiroirs toute une série de monographies ayant trait à l'ethnographie religieuse : il n'a pu les publier jusqu'ici par suite d'occupations très absorbantes et fort éloignées de l'histoire des religions. Parvenu à l'âge de la retraite, mais non du repos, il se décide à publier ces travaux, « sans prétentions » tels qu'ils ont été écrits il y a plus de dix ou quinze ans.

La plus grande partie du livre (pp. 8-117) est remplie par une revue un peu rapide du mythe du déluge à travers tous les peuples de la terre. Cette revue n'est pas complète et elle n'est pas à jour ; cela n'a rien d'étonnant, étant donnée la façon dont l'ouvrage a été composé, et cela n'a pas non plus une bien grande importance ; car les documents rassemblés par l'auteur suffisen amplement à prouver sa thèse, que le mythe du déluge s'est formé indépendamment dans les provinces ethnographiques les plus diverses. Ce qui est plus grave, c'est que les fautes de transcription ou d'impression sont assez nombreuses : p. 44, *Udengei* pour Ndengei, le grand dieu fidgien ; p. 49, *Merian*, pour Mariner, l'auteur de *The Natives of the Tonga Islands* (Londres, 1818) ; p. 50 sq., Hime-nui-te-po, au lieu de Hine-nui-te po, et traduit « die grosse leuchtende der Nacht », au lieu de « la grande fille de la nuit » ; etc.

Dans l'Introduction et dans la conclusion, l'auteur présente quelques remarques intéressantes, mais sommaires, sur le caractère du mythe du déluge, sur son antiquité et son développement, sur sa complexité et sur son rapport avec la cosmogonie et d'autres mythes. Enfin, il propose une interprétation conçue dans un esprit « astralisant » : ainsi, l'arche des « rescapés » serait le croissant de la lune, flottant dans la mer céleste et finissant par se poser sur une montagne. Par contre, M. Gerland ne se demande pas si le mythe du déluge ne présente pas certains rapports avec la corporation et le rituel des faiseurs de pluie ou des marins. C'est pourtant un point essentiel.

Mais M. Gerland ne prétend nullement avoir épuisé le sujet. Il a voulut rendre service aux travailleurs qui s'y attaqueront après lui, en mettant à leur, disposition sa collection, fort riche, de faits et de références. Il a essayé d'être utile et il y a réussi. Souhaitons à M. Gerland de pouvoir mener à bien rapidement la publication de ses autres travaux.

ROBERT HERTZ.

Louis Delaporte. — **Épigraphes araméens.** Étude des textes araméens gravés ou écrits sur des tablettes cunéiformes d'après les leçons professées au Collège de France pendant le semestre d'hiver 1910-11. Un vol. in-8° de 96 p.; Paris, Geuthner, 1912. — Pour la facilité de la consultation, quelques tablettes cunéiformes de l'époque des Sargonides et des Achéménides et même d'Alexandre recevaient en marge quelques notes écrites en araméen. Cet idiome « n'était donc pas seulement, remarque M. Delaporte, la langue des relations officielles entre la cour des Perses et les nations qu'ils avaient subjugées, comme l'a établi M. Clermont-Ganneau dès 1878, mais il était répandu et parlé en Assyrie, au VIe siècle, et en Babylonie au Ve siècle, tout aussi bien que dans les colonies juives du sud de l'Egypte ». On voit donc l'intérêt qu'il y a à assurer la lecture souvent difficile de ces épigraphes, aujourd'hui au nombre de plus d'une centaine. C'est ce travail que nous donne M. Delaporte; il y apporte sa précision et son soin habituels.

Au point de vue de l'histoire des religions, les renseignements qu'on y puisera sont peu nombreux; mais il en est d'utiles à noter. Ainsi l'énigmatique אש pour *Ištar*; le dieu de Nippour EN-LIL s'appelait *Ellil* en sémitique; le nom divin EN se prononçait *Bêl*; la lecture du nom divin KUR-GAL, à l'époque néo-babylonienne, est אור = *Amurru* qui est écrit MAR-TU sous la première dynastie babylonienne, c'est le dieu des Amorrhéens; enfin le nom divin NIN-IB est transcrit אנושת dont la lecture est fort controversée; M. Delaporte penche à accepter l'opinion de M. Joseph Halévy : E*n-nammašti*, ce qui signifierait « seigneur de toute créature animée ». M. Pognon lit maintenant Anušat.

R. D.

Mélanges de la Faculté Orientale de Beyrouth, t. V, fasc. 2. Un vol. in-8° de 310-202 et LXII p. Université St-Joseph, Beyrouth; Paris, Champion, 1912. — Ce copieux fascicule nous donne la suite des Notes de lexicographie hébraïque et des Notes de critique textuelle du P. Paul Joüon. — M. O. Rescher dresse le catalogue de nombreux manuscrits des bibliothèques de Stamboul. — Le P. M. Chaîne étudie le texte copte du recueil intitulé *Apophtegmes des Pères* et conclut que la première rédaction a été faite en grec : « Pour le petit nombre des apophtegmes que nous ne possédons pas en grec, une origine copte est possible : des additions à un recueil de ce genre sont particulièrement faciles. Parmi les documents que l'auteur grec utilise, on peut affirmer aussi que des documents de langue copte purent avoir leur part; mais c'est là, croyons-nous, tout ce que l'on peut accorder ». — Le P. L. Ronzevalle condense trois articles qu'il a donnés au *Journal Asiatique* sous le titre *Les emprunts turcs dans le grec vulgaire de Roumélie et spécialement d'Andrinople*. — Le P. H. Lammens continue ses belles études sur *Le Califat de Yazid Ier*. On y trouvera d'abondants renseignements sur les tribus arabes de Syrie, une bonne monographie sur Nadjran (Arabie), des indications sur les

Samaritains. Les préoccupations exégétiques de la Sîra ne font pas de doute; mais le savant arabisant pousse parfois trop loin le scepticisme. Dans la Bible, les livres des Rois sont eux aussi écrits dans une intention non dissimulée d'instruction religieuse ; ne contiennent-ils pas cependant de précieux renseignements? Le P. L. ne tient pas la balance égale : pourquoi, par exemple, les chrétiens de Nadjran n'auraient-ils pas pratiqué l'usure tout comme les musulmans de La Mecque? Dans l'ensemble, excellente documentation. — Le P. Séb. Ronzevalle poursuit ses *Notes et études d'archéologie orientale*. Le morceau principal intitulé *L'aigle funéraire en Syrie* est une longue réfutation de l'étude publiée ici même par M. Fr. Cumont : *L'aigle funéraire des Syriens et l'apothéose des empereurs* (*RHR*, 1910, II, p. 119-164). Dans l'article de notre savant collaborateur, il faut distinguer la valeur funéraire de l'aigle et l'origine de cette conception. Sur ce dernier point M. Cumont a suggéré une solution, mais on peut en imaginer d'autres. M. Gardiner (*RHR*, mars-avril 1911) penche pour une origine égyptienne et le P. Ronzevalle pour une origine hittite. En revanche le savant archéologue nous paraît contester à tort la valeur funéraire de l'aigle en Syrie. M. Cumont n'a pas dit que l'aigle n'y avait que cette valeur, mais il a bien défini sa fonction de psychopompe. Ce nous semble un défaut de méthode grave et qui ne tendrait à rien de moins qu'à supprimer toute archéologie religieuse que de dénier, en pleine Syrie romaine, toute signification à l'aigle ou au disque ailé pour n'y voir que de simples motifs décoratifs. D'ailleurs le P. R. atténue la rigueur de ses conclusions en prévenant qu'elles « sont plutôt provisoires et dubitatives, sinon entièrement négatives ». Le savant orientaliste étudie ensuite et publie des monuments trouvés en Syrie : une base phénicienne des environs de Tripoli actuellement au musée de Constantinople, à laquelle il fait l'application de sa théorie des symboles sans valeur religieuse; mais il ne nous paraît pas avoir exactement saisi la valeur du monument ni déterminé sa date; nous y reviendrons plus à loisir. Deux stèles de Saïda, également à Constantinople, nous paraissent, autant qu'on en peut juger sur les reproductions, d'époque hellénistique plutôt que romaine. Il serait très intéressant de relever des traces du culte de Tanit en Phénicie : le P. Ronzevalle croit tenir la preuve de l'origine libanaise de Tanit dans deux noms de lieux du Liban, *Aqtanît* et *Ain-tanît* et il conclut qu' « il devient moralement certain, s'il n'est pas mathématiquement prouvé, que cette déesse était originaire du Liban ». Il y a une difficulté, c'est que la prononciation Tanit n'est pas la bonne ; la seule transcription ancienne est, à l'accusatif, ΤΑΙΝΤΙΔΑ. Il est vrai que le P. R. corrige cette graphie en ΤΑΝΙΤΙΔΑ, de même que les Τατανίδες de Philon de Byblos, seraient à lire Τανιτίδες, comme l'a proposé M. Clermont-Ganneau. Tout cela n'est qu'hypothèse et il n'y a pas l'ombre d'une certitude. Signalons un nouveau document épigraphique concernant le *Deus Geneas* (nous ne saisissons pas exactement en quoi consiste la distinction radicale proposée par l'auteur entre *Genneus et Gennaios*); quinze pages consacrées à la tablette

hébraïque de Gézer sans que la lecture avance d'un pas; enfin, des notes sur quelques intailles sémitiques de la Collection de Clercq dont la publication par M. de Ridder est l'objet d'éloges mérités. On doit être reconnaissant au P. Ronzevalle de l'activité avec laquelle il recherche en Orient les monuments antiques et du soin qu'il prend à les publier : les discussions que ces monuments soulèvent sont la meilleure preuve de l'intérêt qui s'y attache. — Le P. Mallon publie quelques inscriptions coptes et le P. de Jerphanion communique des Notes de Géographie pratique. — Le P. Power reprend la question difficile des poésies d'Umayya ben Abi ṣ-Ṣalt que M. Huart a analysees dans le *Journal asiatique* (*Une nouvelle source du Coran*, Xe série, t. IV, p. 125 et suiv.) et que M. Schulthess a groupées et éditées en 1911. Après une étude du texte, des additions et des corrections, le savant arabisant pose la question de savoir si Umayya était musulman. Il estime que Mohammed était plus jeune qu'Umayya et qu'il a dû connaître les poésies de ce dernier. Mais l'emprunt n'est pas certain, car l'un et l'autre ont pu puiser à une source commune. — Le P. L. Ronzevalle étudie quelques caritatifs dans l'arabe de Syrie. — Des comptes rendus détaillés terminent cet intéressant fascicule.

René Dussaud.

Ph. Cheminant. — **Les Prophéties d'Ezéchiel contre Tyr** (xxvi-xxviii, 19). Un vol. in-8 de x-131 pages. — Paris, Letouzey et Ané, 1912.

Joseph Plessis. — **Les Prophéties d'Ezéchiel contre l'Égypte** (xxix-xxxii). Un vol. in-8 de viii-122 pages. — Paris, Letouzey et Ané, 1912. — Ce sont deux thèses pour le doctorat, présentées à la faculté de théologie catholique d'Angers. Elles donnent la traduction du texte avec commentaire, le tout suivi d'une critique littéraire et historique. L'un et l'autre travail attestent une connaissance étendue des langues et des littératures orientales ainsi que des recherches qu'elles ont suscitées.

M. Cheminant suit de très près le rythme de la *qinah* ou lamentation et s'attache dans ses corrections à ne pas s'en écarter. Ces corrections, en tant qu'elles touchent les noms propres, nous ont paru souvent osées. Ainsi pour Simyra substitué à Tyr (xxvii, 8) : l'observation de Kraetzschmar sur laquelle elle s'appuie manque d'à-propos; comment s'étonner que Tyr se réserve de choisir ses pilotes parmi les plus habiles de ses citoyens? Au verset suivant la mention de Meḥallêb, introduite par M. Cheminant, violente le texte sans profit pour le sens. Mais il y a lieu, avec l'auteur, de se demander si la *qinah* s'arrête bien après le v. 9a comme on l'admet. Nous le croyons, en considérant v. 9b-11 comme un raccord maladroit établi lors de l'insertion de v. 12-24.

Ce dernier morceau, qui constitue une description unique du commerce tyrien, est d'un intérêt capital auprès duquel pâlit tout le reste. Le nouveau commentateur ne parait pas s'en être bien douté. Il est vrai que, tout d'abord,

il eût fallu reconnaître, ce qui est de toute évidence, que le morceau a été inséré après coup dans le texte d'Ezéchiel et peut-être n'a-t-on pas été libre d'en juger ainsi. Il eût fallu ensuite reconnaître une source phénicienne et pousser plus avant l'étude archéologique. On aurait évité ainsi d'écarter au v. 15 la correction, appuyée par les LXX et la mention des îles nombreuses, de Dedan en Rhodes en invoquant que l'ivoire ne vient pas des îles grecques : les découvertes archéologiques prouvent que dès l'époque mycénienne les îles de la Méditerranée orientale faisaient un grand commerce d'ivoire et que leurs artistes en tiraient des ornements très appréciés. De même au v. 21, c'est à tort qu'on est surpris de la mention des « Arabes » qu'appuie maint témoignage épigraphique d'Arabie ; Cornill a parfaitement raison de dire que les chameaux ne pouvaient pas être un objet de commerce avec Tyr, car les chameaux employés dans les caravanes restent toujours la propriété des Arabes qui accompagnent leurs bêtes jusqu'à la côte.

L'étude de M. Plessis est établie sur le même plan que la précédente et offre les mêmes qualités de travail consciencieux. On appréciera particulièrement la confrontation poursuivie entre les prophéties contre l'Egypte et les renseignements que l'histoire nous a conservés. L'auteur s'écarte de Wiedemann qui a essayé de sauver l'historicité de ces prophéties en utilisant l'inscription égyptienne de Nsi-ḥor et une tablette malheureusement incomplète de Nabuchodonosor. On reconnaît donc que les prophéties ne se sont pas accomplies : l'Egypte n'a pas été dévastée par Nabuchodonosor ; Ahmosis est resté fermement sur le trône et ce fut une époque particulièrement heureuse et prospère. La dernière page du livre intitulée « l'achèvement de la Prophétie » contraste avec ce qui précède. On y insinue que les menaces d'Ezéchiel se sont accomplies à l'époque grecque ; c'est là un jeu peu digne du sujet.

René Dussaud.

L. Wieger. — **Taoïsme.** Tome I. Bibliographie générale. 1 vol. broché in-8° de 336 pages. Ho-kien-fou, 1911. — C'est le premier ouvrage d'une série grosse de promesses ; il suppose une enquête prodigieuse dans la masse si imposante et si confuse des écrits taoïstes.

La première partie : le Canon (Patrologie), donne l'index du Tao-tsang ou Trésor des Taoïstes, collection faite par les moines, définitivement fixée au xvi[e] siècle.

La seconde partie : les Index, réunit toutes les listes officielles ou privées des ouvrages taoïstes dressées par des laïques à diverses époques, du i[er] au xviii[e] siècle.

Une liste des ouvrages taoïstes originaux japonais et une liste dressée par l'auteur lui-même des tracts taoïstes répandus parmi le peuple complète le catalogue.

La première partie, de beaucoup la plus importante, résume le contenu de chacun des termes du Canon ; elle suit avec raison l'ordre même de la collec-

tion de Pékin, indiquant le classement par le caractère inscrit sur la boîte correspondante. Un essai de classification par matière et une Table alphabétique des 1464 ouvrages facilitent les recherches.

La seconde partie donne la suite des index, dynastie par dynastie. Elle est complétée par une Table des auteurs taoïstes composée de deux listes, l'une, des noms, avec l'indication de la dynastie, l'autre, des pseudonymes, avec l'identification quand elle est possible.

Une Introduction, lumineuse dans sa brièveté, traite de l'évolution doctrinale du Taoïsme et de son évolution historique. Elle nous laisse entrevoir, dans la doctrine taoïste, des influences nestoriennes (pages 20 et 21), et, ce qui serait de la plus haute importance, si c'était confirmé, des apports chrétiens deux siècles avant Nestorius (page 16).

C'est dire l'impatience avec laquelle nous attendons le tome II de cette série qui promet de jeter une lumière inespérée sur un point encore si obscur de l'histoire des religions.

Mais tout cela sera contestable et contesté. En attendant, il faut remercier le P. Wieger de ce beau travail d'érudition pure et désintéressée, premier défrichement de l'épaisse forêt des textes taoïstes.

Son livre mérite d'occuper sur la table de travail du sinologue une place d'honneur aux côtés de son frère bouddhique, le Catalogue de Bunyu Nanjio.

C. Blanchet.

Champlin Burrage. — **The Early English Dissenters in the Light of recent Research** (1550-1641). — Cambridge, University Press, 1912. 2 vol. in-8°, xx-379, xv-353 p. Prix : 20 sch. — Cette publication n'est pas une histoire complète des dissidents anglais, même dans la période étudiée : c'est plutôt une introduction à l'étude de son histoire et surtout de ses sources et de sa littérature. Le deuxième volume n'est qu'un recueil de documents, importants et d'accès difficile, qui sert de pièces justificatives au premier volume intitulé « Histoire et critique », mais dans lequel il y a beaucoup plus de critique et de minutieuses discussions que de travail de mise en œuvre. Les volumes sont illustrés de fac-simile d'autographes ou de feuilles de titre d'ouvrages des premiers dissidents.

A. Houtin.

Joseph Schnitzer. — **Der Katholische Modernismus.** — Berlin. Schöneberg, Protestantischer Schriftenvertrieb, 1912, petit in-8, 211 p. Prix broch. : 1,50 mk. — Ce livre est une anthologie des auteurs que M. Schnitzer estime être les principaux docteurs du modernisme. Ce sont pour l'Allemagne : Hermann Shell, F.-X. Kraus, Albert Ehrhard, Joseph Müller, Hugo Koch ; pour la France : Alfred Loisy, les auteurs anonymes de *Lendemains d'encyclique*, le Père Laberthonnière, Edouard Le Roy, l'archevêque Mignot, d'Albi, et son vicaire général M. Birot ; pour l'Italie : Murri, Semeria, Fracassini, les auteurs

anonymes du *Programme des modernistes* et Fogazzaro; pour l'Angleterre : Tyrrell. Il semble que tous les morceaux que l'auteur a choisis rentrent dans son domaine. Les extraits sont accompagnés de toutes les notes nécessaires à leur pleine intelligence. Une introduction définit l'essence du modernisme et résume son histoire.

Nul ne pouvait être mieux préparé à éditer ces pages que le savant professeur de l'Université de Munich qui a déjà publié la meilleure histoire de modernisme catholique existant en langue allemande. — Il en a été rendu compte ici même, tome LXV, page 126.

On sait que l'auteur est actuellement le principal chef du modernisme catholique en Allemagne. Son exposé des espérances du parti présente donc un intérêt tout particulier. En voici le résumé :

« Deux choses sont certaines : la papauté infaillible, l'ultramontanisme international ne reculeront pas et n'arriveront pas à se débarrasser de leur moyenâgeuse conception du monde. D'autre part, le monde moderne ne reculera pas, lui non plus. La conséquence inévitable doit être et sera que le monde cultivé dépassera de plus en plus l'Eglise qui, dans les principaux pays civilisés, finira par être discutée et ruinée. Il ne lui restera plus qu'à se consoler de la perte de la race blanche par la conquête de la race noire. Elle retournera au paganisme dont elle conserve des restes considérables. Et si le christianisme doit avoir un avenir dans nos pays civilisés, à sa place surgira le catholicisme chrétien, religieux, le seul vrai catholique; à la place de l'église charnelle de Pierre, surgira l'église spirituelle johannique! ».

A. Houtin.

Hermann Schneider. — **Jésus philosophe** (*Jesus als Philosoph*). Broch. de 48 pp. Leipzig, Hinrichs, 1911. — Le travail de M. S. consiste dans un effort pour dégager la pensée originale de Jésus de tous les apports étrangers qui l'ont obscurcie au cours de l'histoire, et de tous les éléments par lesquels elle peut participer au fonds commun des représentations religieuses de l'Orient. La théologie paulinienne, comme les tendances de l'école de Pierre, ont défiguré la doctrine de Jésus. La première en a fait une métaphysique supernaturaliste, un système trop logique fondé sur la doctrine de la chute et du rachat, une doctrine irrationaliste basée sur la perversité radicale de la nature, l'écrasement de la pensée par la foi, et le salut par le miracle. Dieu redevient le dieu jaloux d'Israël, la vie est méprisée, l'amour divin est méconnu. Cette religion universaliste et dogmatique contredit sur chaque point la pensée de Jésus. Quant à Pierre, il a également défiguré son maître en cherchant, par les témoignages, les miracles, les résurrections, à identifier trait pour trait la vie de Jésus — sa légende — aux légendes des dieux orientaux, dieux sauveurs, dieux des morts, Tammus, Adonis, Osiris. Dans toute cette mythologie chrétienne, il a voulu voir un ensemble de preuves de la messianité de Jésus.

Rien de tel, au fond, dans la pensée vraie du Christ. Jésus n'est ni un prophète enthousiaste, ni un messie animé de visées politiques, ni un métaphysicien abstrait. C'est un philosophe au sens humain du mot, un penseur et un sage, dont les idées, sereines et simples, se déroulent harmonieusement, mais sans appareil logique, et s'alimentent aux sources de l'amour humain et divin. Cette pensée vivante a pour centre Dieu, père infiniment puissant et infiniment bon, personnification de l'ordre naturel et de l'amour. Dieu veut le bonheur de l'homme : pour être heureux, l'homme n'a qu'à aimer Dieu en faisant sa volonté, et à aimer son prochain. Le royaume de Dieu est un état intérieur qui se réalise lorsque les hommes vivent en communion avec Dieu. Cet eudémonisme, aimable et simple, n'en entraîne pas moins une transvaluation des valeurs; plus de pratiques, point de miracles matériels; seule, la vie intérieure a du prix, ce n'est même pas la peine d'être révolutionnaire à l'égard de l'état, de la famille : il faut les illuminer du dedans. Plus rien d'une conception magique de la prière, dont la force rituelle contraindrait un Dieu extérieur avec qui on lutte de ruse : la prière n'est même plus une demande, elle n'est qu'un moyen de se sentir plus intimement uni à Dieu : résumée dans l'oraison dominicale, elle y enferme l'essentiel de la pensée chrétienne, l'ardente soumission, spontanée et confiante, à la volonté du Père.

En opposant ainsi la pensée du Christ au matérialisme inconscient des disciples, enchaînés au messianisme traditionnel, en l'épurant de la dogmatique de Paul et de la mythologie de Pierre, M. S. ne s'est pas caché de poursuivre un dessein pratique. Ce Christ tout plein de l'amour du Père, ce philosophe à la pensée lucide et harmonieuse, à la fois rationaliste et réaliste, peut jouer son rôle dans la vie contemporaine. Ce n'est là le Jésus d'aucune orthodoxie, ce n'est pas non plus le fade prophète d'un déisme vague. M. S. a voulu exprimer la substance authentique des textes évangéliques. La théologie lui reprocherait peut-être d'user d'une méthode trop philosophique et trop personnelle, de méconnaître soit l'aspect dogmatique, soit le développement ecclésiastique du christianisme. L'histoire des religions, de son côté, n'a pas beaucoup à attendre d'une méthode, qui prenant les idées absolument, ne peut en les isolant de leurs conditions sociologiques, les expliquer scientifiquement comme phénomènes religieux : mais, aussi bien, ne faut-il voir dans cet opuscule, que la mise au clair, à l'occasion du christianisme traditionnel, des idées personnelles d'un philosophe librement chrétien, et qui veut être de son temps.

Jean L. Schlegel.

Ad. Frey. — **Recherches sur la signification de la psychologie religieuse empirique pour la dogmatique.** (Eine Untersuchung über die Bedeutung der empirischen Religionspsychologie für die Glaubenslehre). (Ouvrage couronné par la Haager Gesellschaft zur Verteidigung der christlichen Religion). viii-87 pages. Leyde, E. J. Brill, 1911. — Dans cette brochure

d'apologétique, M. F. se propose de prouver que la psychologie religieuse, telle qu'elle est conçue par James, Leuba, Murisier et autres psychologues positifs, est absolument incapable de constituer une dogmatique. Liée a l'empirisme, au pragmatisme et par suite au scepticisme, elle ne peut fournir que des indications, intéressantes sans doute, mais nécessairement subjectives et impuissantes à faire passer du point de vue du fait au point de vue du droit, à déterminer des réalités objectives, des valeurs universelles possédant une force normative suffisante. M. F. considère comme nécessaire une dogmatique rigoureuse, assez ouverte sans doute aux expériences religieuses du temps présent, mais orthodoxe dans ses principes, et, dans sa méthode, soucieuse de s'accorder avec la science contemporaine, fidèle à l'autorité de la Bible et imprégnée de rationalisme kantien. L'ouvrage, couronné par la Société de la Haye pour la défense de la religion chrétienne, a donc avant tout un but pratique : il ne s'agit pas de discuter la valeur de la psychologie religieuse en elle-même, mais de souligner les dangers que courrait la religion si la dogmatique venait à se fonder exclusivement sur une telle psychologie.

M. F. détermine d'abord (I[re] partie) les tendances classiques de la dogmatique; la tendance expérimentale est la dernière venue. — Elle est examinée dans la II[e] partie; ramenée à Ritschl et à Schleiermacher comme à ses origines, elle est définie comme la « recherche et la description des états d'âme religieux sur la base de l'expérience, de l'observation et de l'histoire ». Avec James, nous voyons se manifester dans la psychologie religieuse empirique la méthode pragmatiste, que M. F. considère comme essentielle à toute cette pensée expérimentale, et comme particulièrement dangereuse pour le sort de la dogmatique; car, selon lui, il s'agit, non pas d'utilité, mais de vérité : or, le pragmatisme exclut toute certitude sur les réalités transcendantes, et de plus ne se suffit pas à lui-même, puisqu'au fond de la question de l'utilité, il y a celle du but, qui ne peut être résolue que par des considérations théoriques. — III[e] partie : la psychologie empirique ne peut être l'élément essentiel d'une dogmatique; l'événement psychologique est en effet individuel, changeant, incommunicable; il ne peut, en tant qu'individuel, se soumettre à un critérium de la vérité; et puis, comment résoudre les conflits entre expériences contradictoires? D'autre part, le contenu de l'expérience religieuse est subjectif, et par conséquent ne permet pas de poser des jugements d'existence relatifs à des objets transcendants, à l'absolu. Enfin, toute expérience est un composé secondaire, dans lequel à l'élément primordial s'ajoute une interprétation subjective : et la modification initiale, d'où vient-elle? Si on ne lui attribue pas à *priori* une origine divine, jamais une telle origine ne se décélera; l'expérience suppose la foi.

En somme, M. F. montre bien, au point de vue du réalisme métaphysique, ce que la psychologie religieuse empirique a, par ses tendances expérimentales, d'incompatible avec les exigences d'une dogmatique ontologique, et, par ses attaches pragmatistes, d'étranger au problème des vérités transcendantes;

mais peut-être voit-il le pragmatisme d'une manière trop négative et trop sceptique, en négligeant le réalisme d'un genre particulier qui s'y trouve, et qui, pour une théologie moins classique et moins conservatrice, pourrrait peut-être fournir les éléments d'une foi.

J. L. Schlegel.

CHRONIQUE

CORRESPONDANCE

Réponse à M. Capart : M. E. Amélineau nous a adressé la lettre suivante :

« J'ai senti, en lisant les pages que m'a consacrées en partie M. Capart dans son *Bulletin critique des religions de l'Égypte*, l'une des plus vives peines que j'avais encore éprouvées dans ma vie scientifique, déjà longue cependant. J'y ai vu mes pensées complètement travesties et les résultats auxquels je croyais être arrivé lourdement moqués. D'ordinaire je ne réponds pas aux critiques, je me contente d'en faire mon profit dans ce qu'elles m'offrent de profitable, et je continue de travailler. Mais ici, afin de mieux me faire goûter l'amertume, M. Capart a choisi la *Revue* même de mes débuts, celle qui a toujours accueilli mes travaux, et il l'a choisie pour dénoncer mon enseignement à l École des *Hautes-Études*. Ce n'est pas la première tentative que fait M. Capart pour jeter le discrédit sur mes pauvres travaux ; il a déjà tenté de le faire ailleurs ; j'ai ignoré sa tentative et de guerre lasse il a dû remporter ses articles. Il revient à la charge aujourd'hui, et en de tels termes, et d'une telle manière que je me dois à moi-même, que je dois aux lecteurs de cette *Revue* d'éclairer leur religion. Je vais m'efforcer de le faire en gardant cette sereine dignité qui sied désormais à mon âge et à mes travaux.

M. Capart s'est attaqué à un ouvrage ayant paru déjà depuis quatre ans : c'était son droit ; mais, en le jugeant, il a soigneusement évité de le considérer comme il devait le considérer. Toute sa critique, en effet, est par *dehors*, et cependant rien ne lui eût été plus facile de s'attaquer au fond même de l'ouvrage, car cet ouvrage est long, bourré de textes que j'ai cités et traduits, traduits comme ils ne l'avaient pas été encore. Il eût été à ce propos bien facile de me prendre en défaut, de me démontrer que j'avais mal traduit, que j'avais tiré des conclusions qui n'étaient pas dans mes prémisses, faussé les textes en leur faisant dire plus qu'ils ne disaient et par conséquent entraîné mes lecteurs dans l'erreur. M. Capart s'est bien gardé d'employer une telle méthode, sans

doute pour cause, car elle l'eût jeté dans de grandes difficultés et lui eût demandé beaucoup de temps : il se contente de dire que j'ai fait des digressions où je ne me suis plus retrouvé, dissertant sur des détails géographiques à propos desquels les Égyptiens ne s'entendaient pas eux-mêmes (p. 82) ; finalement, il avoue n'y avoir rien compris, ce qui ne l'empêche pas de juger. Il y a dans cet aveu pas mal de naïveté et même de vanité : M. Capart n'admet pas effet qu'il ne puisse pas ne pas comprendre, il ramène tout à sa propre mesure, et comme sa mesure n'est pas des plus grandes, il nie que la chose soit compréhensible. Cependant s'il eût réfléchi, s'il eût su que les peuples anciens quand ils construisaient et ornaient des temples, surtout en Égypte, avaient l'habitude de renfermer dans ce temple toutes les particularités de leur ancienne patrie, il aurait vu qu'en établissant que les parties constitutives de l'ornementation du temple égyptien provenaient des contrées de la Nubie et du Haut-Nil, je démontrais du même coup que les Égyptiens étaient venus de ces pays : je ne crois pas qu'il y ait là besoin d'une intelligence transcendante pour comprendre ce raisonnement; mais du moment que M. Capart me dit qu'il n'a pu comprendre, je suis bien obligé de l'en croire. De plus, quand il dit que les Egyptiens eux-mêmes ne savaient pas à quoi s'en tenir sur leur origine, qu'ils ont varié selon les époques, il parle évidemment pour lui, mais non pour ceux qui, tout en se rendant compte de la difficulté qu'ils affrontent, tentent d'introduire quelque lumière dans le chaos des traditions. M. Capart nous assure que pour comprendre mon livre, il a appelé sa plume à son secours : a-t-il donc oublié que, s'il ne comprend pas, sa plume ne comprendra pas, ou que, si sa plume ne saisit pas, il ne saisira pas davantage ? J'ai connu quelqu'un qui, en se mettant à l'ouvrage, commençait à se donner du courage et de l'ardeur en crachant consciencieusement dans ses mains; c'est tout ce qu'il savait faire : M. Capart voudrait-il donc ressembler à ce quelqu'un-là ?

C'est à quoi se borne la critique de M. Capart sur le fond de mon ouvrage : j'estime que c'est peu et que c'est faire beaucoup de bruit pour rien. M. Capart heureusement se rattrape sur mon style qu'il juge pompeux, grandiloquent, etc. Une simple réflexion : quel style M. Capart aurait-il voulu que j'employasse ? Sans doute, si j'eusse fait quelque phrase dans le goût de la suivante, il eût tressailli d'aise : « Les conclusions de Gardiner diffèrent assez bien de celles de Lange! » (p. 105) mais, si je me sers de mon style, c'est que ce style est bien à moi.

M. Capart, poussant plus loin, veut en outre trouver des contra-

dictions dans ce que j'ai écrit et il l'a fait remarquer fort heureusement, comme on va pouvoir en juger. J'ai écrit : « Il est certain que les bords de la mer Rouge entre le Nil et cette mer ne formaient pas une partie du pays de Pount », ce qui n'empêche pas qu'un monument égyptien ne rangeât la ville de Qoseyr *dans* le pays, comme on a traduit, tandis qu'il fallait traduire *en arrivant de* , qu'on n'ait fait commencer ce pays à Qoseyr et que les égyptologues modernes n'aient adopté cette erreur, ainsi que je l'ai fait remarquer dans la phrase suivante que M. Capart a arrangée, perfidement à sa façon, d'une manière qu'il a crue habile : « Aucun doute sur *le fait* qu'ils ont donné le nom de Pount et de Terre des Dieux à la côte de Qoseyr, etc. », ce qui n'est pas mon texte, car j'ai écrit : « Les deux monuments que j'ai cités ne laissent aucun doute sur le fait qu'ils ont donné le nom de Pount et de *Terre des Dieux* à la côte de Qoseyr et sans doute à tout le désert compris entre la vallée du Nil et de la mer Rouge. » Surtout cette phrase est précédée de ce qui suit : « Ici l'on peut me faire une objection : comment si les Egyptiens nommaient Pount la terre des Somalis, pouvaient-ils nommer du même nom la côte égyptienne de la mer Rouge ? » Et je donne ensuite une explication de ce fait. Il y a là une chose toute différente de celle que m'attribuait M. Capart qui a tronqué mon texte de manière à le faire paraître contradictoire. De même il trouve une autre contradiction entre les deux phrases suivantes, d'abord : « S'il y a quelque chose de certain dans la religion égyptienne, c'est que toute cette religion reposait sur le culte des ancêtres » (p. 52) et cette autre : « Est-ce donc à dire pour cela que le culte des ancêtres englobe toute la religion égyptienne? Il faudrait être insensé pour soutenir une pareille proposition » (p. 53). « Où y a-t-il contradiction? La religion égyptienne repose sur le culte des ancêtres ; le Dieu, c'est l'ancêtre sans la moindre exception (p. 51) et les autres dieux qui ont été ajoutés plus tard à ce fondement ne sont que les créations de l'abstraction ou de l'imagination, et malgré tout on a pris soin de les rattacher au culte ancestral, soit en leur donnant une filiation, soit en les dotant d'une génération. M. Capart a encore raison de dire qu'il n'a pas compris mon livre, mais ce n'est pas parce que ce livre est incompréhensible.

M. Capart s'est attaché en outre à présenter certaines de mes phrases comme des truismes, des vérités de M. de la Palice, etc., et il prétend que mes paroles ont un sens qu'il s'attache à déformer et à rendre ridicule, en le séparant du contexte. Je demande donc au lecteur la permis-

sion de faire passer sous ses yeux l'acte d'accusation d'abord et la preuve ensuite qu'il y a eu substitution de sens. M. Capart dit, p. 62 : « L'auteur affirme gravement que « si les Egyptiens avaient pris soin de nous dire « eux-mêmes de quel pays ils venaient, il serait aisé de le redire après « eux ». Faute de mieux on apprend p. 132 que « le soleil se lève à l'Est en l'Egypte comme en Europe, et comme partout ailleurs »; p. 210 que « tous les éperviers sont éperviers dès l'œuf » ; p. 236 que chacun de nous n'a ordinairement qu'un père » ; p. 237 qu'un « enfant ne peut avoir qu'une seule naissance » ; p. 239 que « nous n'avons pas à choisir entre ce qui n'existe pas » ; p. 253 que « les vautours qui ont des mamelles pendantes et des cheveux épars sont chose rare, inouïe dans tous les climats » etc., etc. (p. 85). Voici ce qui a trait au premier passage : « Si les Egyptiens avaient pris soin de nous dire eux-mêmes de quel pays ils venaient, il serait aisé de le redire à présent ; malheureusement pour nous ils n'ont jamais senti le besoin, à l'époque de leur pleine puissance, de s'interroger eux-mêmes sur leur propre origine et de nous faire savoir de quelle contrée ils croyaient être venus. « Il y a loin de ce passage à ce qu'a voulu me faire dire M. Capart et je ne vois pas, je l'avoue, que j'aie dépassé les bornes de la naïveté. Le second se présente ainsi : « Les Egyptiens, nous le savons pertinemment depuis l'observation qu'en a faite Chabas qui le premier le remarqua, s'orientaient vers le Sud et avaient l'Ouest à droite, d'où vient la valeur  (*droite*) donnée au signe de l'Occident . D'où pouvait leur venir cette manière de s'orienter ? Certainement elle ne provenait pas de raisons astronomiques, puisque le soleil se lève à l'Est en Egypte, comme en Europe et comme partout ailleurs. Pour moi la seule raison qui puisse entrer en ligne de compte, raison profonde qui plonge jusque dans les premiers souvenirs de la race égyptienne, c'est que, pour les Egyptiens comme pour nous, il y a raison de tradition lointaine, c'est qu'ils sont venus du Sud en Egypte, etc. ». Le lecteur verra ainsi par lui-même si *faute de mieux* j'ai voulu apprendre à M. Capart que le soleil se levait à l'Est en Egypte, comme en Europe et partout ailleurs.

Le troisième passage cité par mon critique se présente ainsi : « De là l'emploi d'images qui ne se comprennent pas autrement, mais qui sont admirablement dans la direction générale de l'idée, une fois ce *substratum* admis. Ainsi le roi est dit *roi dès l'œuf*, ou *dès le nid*, et ce mot ne doit pas se comprendre comme une figure, comme signifiant que le roi avait déjà la royauté lorsqu'il était dans le sein de sa mère

ou au berceau, mais absolument, comme les mots sonnent et avec l'idée qu'ils comportent au sens propre, car personne ne sera surpris qu'un épervier soit épervier dès qu'il est dans l'œuf, et, si ce titre appartient à tous les membres de la tribu des éperviers, comme, à mesure que la civilisation se dessinait et s'étendait, l'idée primitive se restreignait, cette idée finit par ne plus s'entendre que du roi, le chef de la tribu, etc. » Entre le sens de ces paroles et celui que leur a prêté M. Capart, il y a bien une nuance, et cette nuance n'est pas en sa faveur. P. 237 j'explique que le titre d'Épervier du roi Amenemhat I[er], , doit s'interpréter comme l'expression copte ⲟⲩⲁϩⲉⲙ ⲙⲓⲥⲓ qui est exactement la même et qui signifie le *baptême*, c'est-à-dire celui qui *renouvelle la naissance*, à tel point que la naissance charnelle de l'enfant ne compte plus en face de sa naissance spirituelle, et j'ajoute : « De même aussi les mots  doivent signifier qui *renouvelle les naissances*, et non pas la naissance, parce qu'il ne s'agit pas d'un enfant qui ne peut avoir qu'une seule naissance, mais de la nombreuse postérité de l'Epervier pour laquelle des naissances multiples ont été nécessaires ». A la page 236, j'explique les paroles : *je suis les grains de tout Dieu* et je dis : « Ces paroles peuvent s'entendre d'une double façon : elles signifient que le défunt est issu de tout Dieu, ce qui ne donnerait aucun sens, car le Dieu, c'est le mort, et, si le défunt peut bien se dire le fils de son père mort, il ne peut pas se dire, même au style figuré, issu de tous les Dieux à la fois, chacun de nous n'ayant ordinairement qu'un père ou une seule lignée d'ancêtres... » De même encore à la page 239, M. Capart a oublié un mot : « Puisque », et ce seul mot suffit à donner un tout autre sens à la phrase qu'il cite, car il prouve que la pensée est générale et que je l'ai présentée comme telle. Avec de tels procédés il n'est pas douteux qu'on ne puisse perdre un homme ; mais est-ce bien là un métier honnête ?

A la page 253, j'explique une figure employée dans un texte de la pyramide de Pépi I[er], et je dis : « car les deux mères de Pépi sont deux vautours, et les vautours qui ont des mamelles pendantes et des cheveux épars sont chose rare, inouïe sous tous les climats ; mais les femmes appartenant à la tribu des Vautours ou qui avaient eu le vautour pour totem particulier pouvaient être communes, et c'est d'elles qu'il s'agit dans ce passage, si le rédacteur a écrit pour dire quelque chose et s'il a enveloppé un sens précis sous des images qui ne nous semblent guère

à employer, mais qui sont d'un usage constant chez des sociétés primitives ». Enfin, et ce sera mon dernier exemple de la fidélité de M. Capart à me citer ; p. 267, je dis : « Il se trouvera sans doute (en Egypte) d'autres stations royales, car l'étude de l'Egypte préménite est à peine commencée ; mais nous ne pouvons faire état des trouvailles à venir et nous préoccuper d'arguments qui n'ont pas été mis au jour » ; la raison de la seconde partie de la phrase se trouve dans la première : la première étant supprimée, la seconde se présente avec un sens qu'elle n'a pas et qui lui donne un air de vérité de la Palice. En somme, par l'emploi d'une telle méthode, en tronquant mes phrases, en les présentant sans leur contexte obligé, M. Capart a montré qu'il entendait l'art de découper les phrases à son profit.

Il a poussé plus loin son œuvre et s'est flatté de me donner des leçons. A la page 84 de son article il écrit : « L'auteur dit modestement : *comme l'ont montré avec une lumière aveuglante les travaux de M. de Morgan et les miens* ». Il s'agit de la question des silex en Egypte, et je dis : « L'Egypte avait été longtemps regardée comme une exception à cette règle : c'était à tort, comme l'ont montré avec une lumière aveuglante les travaux de M. de Morgan et les miens ». Ce n'est nullement ma faute, si j'ai été l'un des initiateurs de cette volte-face de la science au sujet des silex d'Egypte : la démonstration faite par M. de Morgan et par moi à ce sujet a été vraiment si lumineuse que du coup l'opinion contraire ne s'est plus manifestée. J'ai peut-être quelque sujet d'être fier de cette partie de mon œuvre et je ne vois pas que, dans un ouvrage où il s'agit d'instruire mes lecteurs, j'aurais dû passer sous silence l'un de mes arguments et attribuer à M. de Morgan seulement un effet que nous avons été tous les deux à produire, d'autant mieux que j'ajoute « et comme l'ont aussi montré d'autres travaux subséquents ». Je n'accepte donc pas la leçon de M. Capart, et je l'accepterais de lui moins que de tout autre.

J'ai souvenance en effet d'avoir jadis lu l'annonce d'un petit ouvrage de M. Capart sur les tombeaux de l'Ancien Empire, où l'on disait *modestement* que M. Capart avait été le *seul* à les comprendre. Tout dernièrement j'ai reçu un catalogue où un autre ouvrage du même auteur est ainsi annoncé : *Primitive art in Egypt. Translated by A. S. Griffith. An extraordinary amount of information on the condition of art and the culture in the Nile valley during the remote prehistoric age before of the earliest of the Pharaohs, introducing a new and varied world of interest to the general art reader, with much authoritative*

matter for anthropologist and ethnologist, including sculpture and painting, ornamental and decorative art, personal adornment, dancing, music and poetry, etc., etc., with 203 excellently reproduced illustrations[1] ». Je me demande ce qu'aurait dit M. Capart, si j'avais parlé de mes ouvrages en termes si laudatifs. Évidemment, c'est de la haute, de la très haute modestie à laquelle nous ne sommes pas encore habitués en France.

L'une des raisons pour lesquelles M. Capart a publié cette diatribe c'est la situation que j'occupe à l'Ecole des Hautes Etudes, et la publication qui en a été faite dans la « Bibliothèque de l'école ». Il ne s'explique pas sur les mobiles qui l'ont mû ; il se trompe peut-être en croyant ces mobiles profondément cachés. En outre, il me semble avoir étrangement oublié le cas d'un conservateur de musée de sa connaissance, qui chargé de par ses fonctions mêmes de veiller à ce qu'aucun objet faux n'entrât dans son musée, y a accepté joyeusement un objet dont il a dû par après demander que la vente fût résiliée par voie de justice. Il me semble bien qu'avec un tel souvenir sur le cœur, il y faudrait réfléchir à deux fois avant de dénoncer ses confrères. M. Capart a bien peu de mémoire. Et puis en quoi ce qui se passe dans mon cours le regarde-t-il ? Il a beaucoup mieux à faire chez lui, à se garder d'introduire des objets faux dans une collection où il est chargé précisément du contraire, et où il l'a fait envers et contre tous, jusqu'au moment où on lui a fait signe de Berlin. C'est là un fait patent, public, professionnel au premier chef. D'ailleurs, si les intérêts de la science l'avaient seuls excité à juger mon volume, il aurait pris une autre méthode, il se serait gardé de s'attaquer à certaines questions, où je ne me commettrai pas à le suivre, car je pourrais y démontrer *lumineusement* encore qu'il s'est aussi lourdement trompé que sur ce que je viens de dire.

Je pourrais montrer en plus que M. Capart s'est trompé sur certaines orthographes, qu'il me reproche, sur certains mots qu'il n'a pas compris ; je pourrais m'étonner de la manière dont il m'accuse de m'être *gaussé* d'Hérodote à propos des sources du Nil, de celle dont il me reproche d'avoir, de propos délibéré, dénigré un ouvrage de M. Erman, de Berlin, dans un accès de mauvaise humeur : ce sont là des procédés que je ne me permets jamais : je dis la vérité telle que je la crois voir et jamais je n'ai attaqué qui que ce soit ; je me suis seulement défendu.

J'ai été dans ma vie scientifique attaqué quelquefois d'une manière

1) *Librairie universitaire* Gambier, cat. 76, p. 100, n° 2453.

souterraine, indirecte, injuste ; jamais je ne l'avais été par de telles manœuvres qui ont consisté à me faire dire le contraire de ce que j'ai dit, grâce à des découpures habiles. Ce qui m'étonne, c'est que M. Capart n'ait pas prévu que la facilité de son succès en serait la ruine, car je veux bien être critiqué sur ce que j'ai dit, mais non pas sur ce que je n'ai pas dit, sur ce qui est exactement le contraire de ce que j'ai écrit.

La Hurlanderie, 14 décembre.

E. Amélineau.

M. J. Capart, à qui cette lettre a été communiquée par nous, nous adresse la réponse suivante :

« Vous avez l'obligeance de me communiquer la réponse de M. Amélineau à mon compte-rendu de ses *Prolégomènes* publié dans la Revue (t. LXVI, 1912, pp. 81-86) et vous me demandez si je désire y répliquer. Toute personne de bonne foi et de bon sens qui prendra la *peine* de lire le livre en question et qui se reportera ensuite à mon article jugera, sans que j'éprouve le besoin de plaider. J'ai cité les pages où se trouvent toutes les citations que je critiquais ; mon contradicteur aurait peine d'en faire autant pour les opinions qu'il m'attribue. Il y a mieux : on verra par exemple pp. 62, 210 et 236 que M. Amélineau ne sait pas même citer exactement les textes qu'il m'accuse d'avoir tronqués.

Ce qu'il dit de l'annonce de mes publications est enfantin ; je n'ai jamais écrit de petit ouvrage sur les tombeaux de l'ancien empire et quant à la traduction anglaise de mes « Débuts de l'Art en Égypte », quiconque comprend l'anglais verra que cette fameuse annonce ne contient pas un mot d'éloge à l'adresse de l'auteur. Si j'avais écrit un ouvrage intitulé « Les Chefs-d'œuvre de l'art égyptien », M. Amélineau prétendrait nécessairement que j'ai qualifié mon livre de chef-d'œuvre !

M. Amélineau écrit : « Ce n'est pas la première tentative que fait M. Capart pour jeter le discrédit sur mes pauvres travaux ; il a déjà tenté de le faire ailleurs ; j'ai ignoré sa tentative et de guerre lasse il a dû remporter ses articles ». Je ne puis qu'opposer à cette assertion un démenti catégorique : c'est un pur roman d'imagination !

Quant aux allusions et insinuations de la fin, elles sont en tous points à la hauteur de la « sereine dignité » que pratique M. Amélineau. Vous m'obligeriez en me permettant de reproduire la lettre de M. Amélineau à la fin du tirage à part de mon bulletin, en supplément. Voulez-vous demander à l'imprimeur de m'en tirer 300 exemplaires ?

Croyez, etc.

Jean Capart.

NÉCROLOGIE

M. Eugène Monseur. — M. E. Monseur qui vient de disparaître en pleine activité, âgé de cinquante-deux ans à peine, avait commencé, dès 1888, sa collaboration à la Revue (*La légende d'Achille d'après M. E. H. Meyer, Revue*, XVII, 23. — *Travaux récents sur la mythologie scandinave*, XXIII, 64. — *Notes de folklore à propos de l'Épopée celtique de M. H. d'Arbois de Jubainville*, XXXI, 292. — *L'âme pupilline*, LI, 1. — *L'âme poucet*, LI, 361. — *La proscription religieuse de l'usage récent*, LIII, 290. — Nombreux comptes rendus et notices). Nos lecteurs savent combien ses articles de comptes rendus portaient une marque personnelle : peu de folkloristes ont eu, au même degré, le sens de la « documentation continue », de la méthode qui relie étroitement l'investigation du passé à l'expérience du présent. Dans ses articles, dans son *Bulletin de folklore wallon*, dans les mémoires et travaux où se dépensait inlassablement un labeur où il mettait tout de lui-même, dans son enseignement et sa conversation, le fait religieux ou magique actuel, quotidien, était utilisé avec une profusion parfois un peu déconcertante, mais qui éclairait souvent un détour de la question. M. Monseur avait un faible, qu'il ne dissimulait pas, pour l'hypothèse incidente, mais l'abstrait et le systématique lui étaient également étrangers. Savant généreux de sa science, esprit sympathique, passionné de bonnes causes, il sera très sincèrement regretté de tous les amis de nos études.

P. A.

DÉCOUVERTES

Les fouilles allemandes en Babylonie. — M. von Oppenheim à Tell Halaf, M. Herzfeld à Samarra et M. Prinz à Warka (Ourouk) ont installé de vastes chantiers de fouilles qui ne peuvent manquer de nous révéler beaucoup de nouveau. Le 49ᵉ fascicule de l'Orient-Gesellschaft nous apporte des renseignements sur les dernières découvertes à Babylone et à Assour. En ce dernier point, le Dr. Jordan, en remplacement du Dr. Andrae, a dégagé un grand bâtiment du deuxième millénaire avant notre ère, vraisemblablement un temple d'Ichtar dont la fondation remonterait à la fin du troisième millénaire. On y a trouvé, dans la partie édifiée par Tukulti-Ninib I (vers 1275 av. J.-C.), un autel décoré d'un bas-relief et accosté d'une petite statue de gypse. M. Jordan suppose que ces deux sculptures sont d'une époque plus ancienne que la construction elle-même. Sur la face antérieure de l'autel se voient deux Gilgamès affrontés du type des anciens cylindres, dressant l'étendard surmonté d'un disque solaire à huit rayons. Sous ce disque un croissant avec un petit disque. Chaque Gilgamès porte un disque solaire sur la tête. Entre ces personnages, le roi, de profil à gauche, se tient en adoration, la main droite levée, la

gauche tenant un spectre. Il porte le manteau sumérien. Sur la plinthe de la base on distingue un petit relief mal conservé.

La petite statue de gypse, haute de 87 centimètres avec sa base ronde, mais sans la tête qui manque, est peut-être celle d'un roi debout, les mains posées l'une dans l'autre. L'analogie avec les fameuses statues de Goudéa est frappante ; même attitude, même costume. Cependant, d'après la matière même, il n'est pas douteux que le morceau ait été sculpté sur place.

Fouilles en Égypte de M. Raymond Weill. — A Tounah, M. R. Weill a reconnu le vaste champ funéraire de l'ancienne Hermopolis, une des principales résidences du dieu Thot, le dieu savant identifié par les Grecs à Hermès. Ce cimetière couvre plus d'un kilomètre dans chaque sens et se rapporte au Nouvel Empire thébain, de la XVIIIe dynastie à la XXe. « Le champ funéraire, au temps où il était en usage, présentait l'aspect d'un rassemblement innombrable d'édicules de pierre, quadrangulaires, de quelques mètres d'étendue chacun et séparés par d'étroites ruelles sans régularité ni alignement. Toutes ces superstructures ont péri, par la main des hommes et par le jeu des forces naturelles. » Parmi les objets découverts est un beau sarcophage anthropoïde qui a été rapporté à Paris où il a été exposé au Musée Guimet. Son propriétaire était un officier du sanctuaire de Thot, nommé *Na-shouiou*, chef du harem du dieu, sans doute administrateur de la maison des courtisanes sacrées du sanctuaire.

Le savant égyptologue a exploré un second site, une pyramide à degrés de petites dimensions, à peu de distance de la ville actuelle de Minieh, à Zaouiet el-Maiétin. Or, ce type de pyramide remonte à la haute époque memphite, celle des IIe et IIIe dynasties. L'ouverture de la pyramide et le déblaiement de la nécropole contemporaine qui devait l'entourer, feront l'objet de la campagne de cet hiver (*Comptes rendus Acad. des Inscr.*, 1912, p. 484 et suiv.).

Le sanctuaire de Thuburbo Majus (Tunisie). — M. A. Merlin a signalé (*Comptes rendus Acad. des Inscr.*, 1912, p. 347-360) les découvertes faites par M. Drapier, dans cette cité africaine, colonie romaine dès les premières années d'Auguste. Il faut surtout noter le sanctuaire païen qui atteste, en dépit de la romanisation, la survivance des cultes locaux. C'est ainsi qu'un petit naos sculpté dans un seul bloc (haut de 1m,17) offre une décoration en partie hellénique et en partie orientale. Une dédicace punique, malheureusement presque totalement disparue, y était gravée. « Au point de vue religieux, remarque M. Merlin, les conceptions puniques et grecques se trouvent associées de même qu'au point de vue décoratif : le dauphin, la fleur de lotus sont fréquents sur les ex-voto puniques de Carthage en l'honneur de Tanit. Quant au porc, c'était l'animal sacré et la victime préférée de Déméter-Cérès, à laquelle Tanit était parfois assimilée ; il est vraisemblable qu'il est sur

notre monument en qualité de victime, de même que le taureau sur les stèles d'Aïn-Tounga et de la Ghorfa ». Un piédestal en calcaire porte mention de l'offrande d'une palme à Saturne, *palma(m) arg(enteam)*; la première ligne mutilée mentionnait probablement Cérès. Le sanctuaire devait être dédié à Baal-Hammon et à Tanit, vénérés, à l'époque romaine, sous les noms de Saturne et de Cérès. Probablement vers le début du VIe siècle, le sanctuaire fut transformé en église, orientée en sens inverse du temple, le *presbyterium* au levant.

Dédicace à Borvo et Damona. — M. Héron de Villefosse a communiqué une intéressante inscription découverte sur le territoire de Bourbon-Lancy (*Comptes rendus de l'Acad. des Insc.*, 1912, p. 341). « Dans une tranchée ouverte près du chevet de l'Église de Saint-Martin, on a mis au jour les débris d'une plaque votive en marbre blanc qui était très probablement consacrée à *Borvo* et à *Damona*, les dieux de la source bienfaisante. On sait tout l'intérêt du nom divin Borvo, d'origine gauloise ; ce dieu préside aux sources thermales en Gaule. Les noms de lieux actuels Bourbon-Lancy, Bourbon-l'Archambault, Bourbonne-les-Bains, etc., dérivent de ce nom *Borvo* ». L'ex-voto a pour auteur un Gaulois appelé *Suadorix* à qui les divinités étaient vraisemblablement apparues en songe.

La révolte des Juifs de Chypre (116-117). — Une inscription latine trouvée à Beyrouth (Syrie), publiée et commentée par le R. P. Jalabert (*Comptes rendus Acad. des Inscr.*, 1912, p. 248-256) fait connaître le nom et la carrière d'un des officiers qui contribua à étouffer la révolte des Juifs de Chypre, en 116-117. Les révoltés avaient mis l'île à feu et à sang sous la conduite d'Artémion. « Dion Cassius, qui est le seul à nous faire connaître avec quelque détail cette insurrection, contrecoup ou prolongement du soulèvement de Cyrène, parle de 240.000 habitants massacrés par les Juifs et d'une ville, Salamine, saccagée par les révoltés. De la répression nous ne savions rien en dehors des dispositifs du banissement prononcés contre les Juifs ; le texte nouvellement découvert vient donc combler une lacune dans l'histoire de cette sanglante tragédie ».

Églises souterraines de Cappadoce. — M. Dieulafoy a lu devant l'Académie des Inscriptions (*Comptes rendus*, 1912, p. 317-319 et 320-335), une nouvelle contribution du P. Jerphanion à l'exploration des églises souterraines de Cappadoce, qui fait désirer la publication prochaine et intégrale des peintures de Cappadoce. Maintenant que l'attention des indigènes est éveillée, tous ces monuments sont menacés d'une destruction prochaine. Les peintures les plus habiles décorent l'église de Toqale : « Le dessin est correct, dit le P. Jerphanion, et s'il y a un peu de monotonie dans les attitudes, elles sont du moins naturelles et vivantes. Il y a de belles poses, des gestes nobles,

comme ceux du Christ appelant les apôtres dans leur barque, ou de saint Pierre imposant les mains aux premiers diacres. Les uns sont traités avec habileté : dans le baptême, par exemple, le corps du Christ bien modelé et de proportions justes ». M. G. Millet (*ibid.*, p. 326 335) a exposé que les documents rapportés fournissent des données nouvelles sur le difficile problème : Orient ou Byzance. Comme date on distingue deux groupes : l'un archaïque peut remonter au xie siècle, l'autre plus récent sous Nicéphore Phocas. Le premier groupe est nettement oriental et suit l'iconographie syrienne du vi^e siècle ; le second subit l'influence grandissante de Constantinople, mais conserve des traits distinctifs. Par d'ingénieuses comparaisons le savant byzantiniste établit des filiations. La tradition hellénistique transmise d'Antioche et d'Alexandrie à Constantinople, s'oppose à la tradition orientale qui recherche l'expression et la vie. Les sculptures des colonnes de Saint-Marc, encore presque antiques, les Évangiles de Rossano et de Sinope, celui plus récent (viie ou viiie s.) de Saint-Pétersbourg (n° 21), d'autres du ixe siècle forment un groupe « qui se relie au manuscrit syriaque de Rabula, aux ampoules palestiniennes, aux encensoirs mésopotamiens, et qui s'oppose, d'une part, au vi^e siècle, aux mosaïques de Ravenne, de l'autre, au xie, à l'ensemble des monuments byzantins. Nous ne savons pas toujours au juste ce qu'a fait Byzance dans l'intervalle. Mais nous constaterons que, d'ordinaire, les thèmes du xie siècle se rattachent à ceux de Ravenne. » D'après M. Millet ces faits ont leur répercussion jusque dans l'art médiéval d'Occident. Si l'on veut remonter aux sources de l'iconographie latine, en Italie et en Allemagne, on les trouvera « bien souvent en Syrie et en Cappadoce. Quant aux Slaves, il est naturel qu'ils aient beaucoup reçu par la Volga, la Crimée ou le Danube ».

Fouilles de Damous el-Karita. — Le R. P. Delattre a envoyé un nouveau rapport à l'Académie des Inscriptions (*Comptes rendus*, 1912, p. 460) concernant les fouilles qu'il poursuit à Carthage sur l'emplacement d'une ancienne basilique. L'élément le plus curieux est une rotonde souterraine, entourée jadis de seize colonnes de granit, hautes de 3 m. 45, distantes l'une de l'autre de 1 m. 60 d'axe en axe. Entre les colonnes se dressent de hautes niches descendant jusqu'au sol recouvert d'une mosaïque. Peu d'objets ont été découverts, le plus significatif est une lampe chrétienne en terre cuite du vi^e siècle. « Ce curieux monument semble avoir été d'abord un baptistère, converti plus tard en chapelle avec une autre destination. Avec ses dix colonnes relevées notre rotonde souterraine forme aujourd'hui une des principales curiosités archéologiques de Carthage ».

Mission de Gironcourt dans la boucle du Niger. — M. de Gironcourt a annoncé à l'Académie des Inscriptions (*CR*, 1912, p. 407 et suiv., p. 429 et suiv.), qu'il avait fait une ample moisson d'estampages et de manuscrits qui éclaireront l'histoire de la région. Le savant voyageur est entré en communi-

cation avec Baye, le grand saint de l'Adrar, personnage fort érudit dont la réputation s'étend du Hoggar au Niger. Aucun Européen n'avait encore approché le marabout invisible. Nous relevons ces intéressants aperçus sur la psychologie du saint qui reste toujours dissimulé sous d'épais voiles bleus : « Après un long silence, quelques sons faibles, comme plaintifs, sortent des voiles. L'entourage, recueilli, se penche, plein de dévotion : le saint va parler. Il parle en effet : il parle d'une voix menue et fluette, mais claire, agréable, presque chantante. Les paroles s'égrènent, ponctuées, découpées, faciles et nettes. Les phrases tombent successivement, morcelées en petits lambeaux très expressifs, en mots pesés, explicites, circonstanciés, ne laissant place à aucune ambiguïté. Quelqu'un de l'entourage, en un commentaire émis dépasse-t-il l'idée? Baye rectifie, marque du mot convenable la limite de sa pensée. Quelque doute apparaît-il sur la version de son langage arabe? Baye interrompt brusquement le traducteur, et, vivement, précise, dans le tamachèque le plus aisé, le sens exact de ce qu'il a voulu dire. »

« La sainteté et l'érudition de Baye n'ont d'égale, paraît-il, que sa sensibilité, son effroi, devant les desseins divins. Par deux fois, au cours de ce premier entretien, il relève son manteau de bure et s'abîme dans une attitude prostrée, pour verser — m'a-t-on dit — d'abondantes larmes. Cette double émotion lui est procurée par la vue de mes estampages » et par celle d'un fascicule des Comptes rendus de l'Académie où figurent des inscriptions de la région qu'il déchiffre à haute voix avec une incroyable célérité.

R. D.

Un autel à la discipline militaire. — M. A. de Ceuleneer signale dans le « Musée Belge » (Bulletin bibliogr. et pédagog.), 15 octobre-15 novembre 1912, la découverte suivante : M. Forster, qui exécute actuellement des fouilles au *Roman Wall* à Corbridge (Corstopitum) y a mis au jour en juillet, une inscription gravée sur un autel, qu'il a publiée dans le *Newcastle Daily Journal* du 27 juillet : DISCIPULI NAE AUGUSTORUM LEG. II AUG. On sait que les légions romaines rendaient un culte aux aigles, légionnaires, aux *signa* et aussi à la discipline (R. Cagnat, *Armée rom. d'Afrique*, p. 416; Domaszewski, *Religion des röm. Heeres*, p. 44). On suppose que ce culte de la discipline fut la conséquence de la réforme de la discipline militaire introduite par Hadrien. La discipline apparaît d'abord comme divinité sur des monnaies d'Hadrien et après sur des dédicaces d'autels en Afrique et en Bretagne. Ces inscriptions sont cependant assez rares. En Afrique, on en a découvert quatre : *disciplinae militari*, à Altava (Hadjar-er-Roum, *C. I. L.*, VIII, 9832); à Theveste (10657), à Bir-oum-Ali (17585) et *Ara disciplinae* à Lambèse (18058). De la Bretagne on n'en connaissait jusqu'ici qu'une seule (*C. I. L.*, VII, 896) trouvée à Petrianae et dont la lecture est douteuse. Il semble que ce culte ne s'est propagé qu'en Afrique et en Bretagne. A preuve l'inscription suivante de la Mésie inférieure (*C. I. L.*, III, 6224) laquelle ne mentionne pas la Discipline parmi les Divinités

légionnaires : *Dis militaribus, Genio, Virtuti, Aquilae sanctae, signisque legionis I Italicae Severianae*. Les Augustes de l'inscription de Corbridge sont probablement Marc Aurèle et Vérus. L'autel est élevé par un détachement à la *Legio II Augusta* en garnison à Corbridge, car cette légion avait son camp à Isca (Caerblon on Usk) dans le Sud de l'Angleterre.

Un nouveau manuscrit des Odes de Salomon. — Le manuscrit syriaque des Odes ou Psaumes de Salomon découvert et publié par le Dr J. Rendel Harris et qui causa une si vive émotion dans le monde savant, datait du xviie ou du xviiie siècle. M. F.-C. Burkitt a eu la bonne fortune de trouver, en décembre 1911, la majeure partie de ces Odes dans un ms. syriaque appartenant au British Museum (Add. 14538) et qui est beaucoup plus ancien que celui de M. R. H., puisqu'il remonte au xe siècle. La collation de ce nouveau texte avec l'édition Rendel Harris a été publiée dans le *Journal of theological Studies* (1912, t. XIII, p. 372-385).

P. A.

PUBLICATIONS DIVERSES

M. Léon Heuzey a proposé (*Comptes rendus Acad. des Inscr.*, 1912, p. 497 et suiv.) d'ingénieuses corrections à un passage de Pline l'Ancien (*H. N.*, VI, 30, 6), décrivant la Mésopotamie. Après avoir parlé des Orchoéniens (Orchoé = Erech), Pline ajoute *ab his, Notitae et Orthophantae et Graeciochantae*. « Comme on le voit, il ne s'agit plus du tout du pays, mais seulement de trois sectes chaldéennes, et cela sans aucune indication des villes où chacune d'elles pouvait avoir son siège. » M. Heuzey voit dans les *Notitae* ceux qui font usage du Sud (*notos*), c'est-à-dire ceux qui se tournent vers le Sud dans leurs observations astronomiques ou astrologiques. Au lieu d'*Orthophantae*, le savant archéologue et orientaliste propose de lire *Orthrophantae*. « *Orthros*, c'est le « point du jour », moment particulièrement favorable pour les observations astronomiques, surtout lorsqu'il s'agit de guetter le lever du soleil et d'établir sa position par rapport aux astres de la nuit. Enfin, la leçon *Graeciochantae* paraît d'autant plus impossible, dans un nom composé à la grecque, que c'étaient les Latins qui appelaient Grecs les Hellènes ». Mais M. Heuzey ne présente qu'avec réserves la correction Graphiophantae, du mot grec *grapheion*, désignant le *style*, le poinçon qui servait à écrire et à dessiner sur les plaquettes d'argile. Il s'agirait alors d'une école qui aurait employé des tracés graphiques pour établir ses orientations sidérales et les déductions qu'elle en tirait.

— Le quinzième demi-volume de la *Real Encyclopädie der class. Altertumswissenschaft* qu'on continue à attribuer à Pauly-Wissowa bien qu'elle soit maintenant éditée par M. Wilhelm Kroll contient les articles *Helikon-Hestia*. Signa-

lons parmi ceux qui intéressent plus spécialement l'histoire des religions : *Heliopolis* (Beer et Pieper), *Heliopolitanus* (Dussaud), *Helios* (Jessen), *Helkias* (Walter Otto), *Hellotis*, déesse qui n'a rien à voir ni avec les Sémites ni avec les Selloi de Dodone (Weicker), *Hemithea*, déesse carienne dont le téménos était interdit à quinconque avait touché un porc ou avait mangé de cet animal (P. Friedländer), *Hephaistos*, article qui adopte les conclusions de von Wilamowitz avec cette restriction que le dieu serait primitivement le dieu de la flamme (en Lycie) et secondairement le dieu de l'énergie volcanique (Malten), *Hera* (Eitrem), *Herakles* dont la fin paraîtra en supplément (Zwicker), *Hercules* (Boehm), *Herd*, le foyer, (Heckenbach), *Here-Cura* (Haug), *Herkle* (Herbig), *Hermai* (Eitrem), *Hermaphroditos* (Jessen), *Hermes* (Eitrem), *Hermes Trismegistos* (Kroll), *Hermon* (Beer et Cumont), *Hero* (Sittig), *Heros* (Eitrem), *Herse* (Sittig), *Hesiodos* (Rzach), *Hesione* (Weicker), *Hesperiden* (Sittig), *Hesperos* (Rehm), *Hestia* (Süss). On va parer à la marche forcément très lente de la publication en préparant et éditant concurremment une nouvelle série de volumes à partir de la lettre R. Cette deuxième série est confiée à M. Witte sous la direction de M. Kroll.

— La 15e livraison de l'*Encyclopédie de l'Islam* contient la fin de la monographie sur *Constantinople* due à M. J. H. Mordtmann; *Cordoba* (C. F. Seybold); *Crète* (F. Giese); *Ču*, fleuve du Turkestan russe dont la haute vallée fut assez peuplée et où pénétrèrent musulmans et chrétiens; un cimetière nestorien du XIVe siècle a été découvert en 1885 et Chwolson en a publié les épitaphes, dites de Semirdjié (W. Barthold); *Cypre* (R. Hartmann); *Dabistan*, ouvrage persan qui décrit les diverses religions et en particulier la situation religieuse de l'Hindoustan au XVIIe siècle (J. Horovitz); *Dadjdjdl*, sorte d'Antichrist (Carra de Vaux); *Daghestan* (W. Barthold); le kharidjite *al-Ḍaḥḥak* (K. V. Zettersteen); *Dahrîya*, qui désigne non pas les fatalistes, mais les matérialistes (I. Goldziher); *Da'i*, missionnnaire chez les Ismaïliens, les Qarmates et les Druzes (Carra de Vaux); *Dakhan* ou *Deccan* (T. W. Haig); *Damad*, terme qui désigne le gendre du sultan (J. H. Mordtmann); *Damanhur*, avec sa curieuse fête des martyrs où l'on jetait dans le Nil une caisse en bois contenant le doigt d'un saint pour provoquer l'inondation, survivance évidente des rites osiriens (R. Hartmann); *Damas*, importante notice de R. Hartmann (p. 227 l'ancien temple de Damas était consacré non spécialement au soleil mais à Hadad, devenu Jupiter Damascenus), un plan eût été le bienvenu et aurait facilité la compréhension de l'exposé; *Damiette* (C. H. Becker); *Daniyal* et les légendes qui concernent Daniel (Carra de Vaux); *Dar Fur* (C. H. Becker); *Dar-el-Harb* (D. B. Macdonald); *Darazi*, un des fondateurs de la religion des Druzes (Carra de Vaux); *Daressalam* (C. H. Becker); *Daud* ou David (Carra de Vaux); *Dawsa*, *Dosa*, littéralement « le piétinement », cérémonie derwische à l'anniversaire de la naissance du Prophète (D. B. Macdonald); *Debdu*, ville de l'est marocain (A. Cour).

— Nous recevons le prospectus d'une nouvelle revue intitulée : *Isis, Revue consacrée à l'histoire de la science*, publiée par George Sarton sous le patronage de MM. S. Arrhenius (Stockholm), Henri Berr (Paris), M. Cantor (Heidelberg), Franz Cumont (Bruxelles), E. Durkheim (Paris), etc. *Isis* sera publiée en français, en anglais, en allemand et en italien, paraîtra chaque trimestre, le prix de l'abonnement est de 30 francs payables à M. Weissenbruch, 49 rue du Poinçon, Bruxelles. Le premier numéro qui vient de paraître contient les articles suivants : G. Sarton, *L'Histoire de la science* ; D. E. Smith (New-York), *The Geometry of the Hindus* ; J. Guareschi (Turin), *Nota sulla storia del movimento browniano* ; G. Milhaud (Paris), *Note sur l'origine de la science* ; Em. Radl (Prague), *Paracelsus, eine Skizze seines Lebens*. Chronique. Analyses critiques. Bibliographie.

L'intention de M. G. Sarton est de rapprocher philosophes et savants, et pour cela il reprend l'idée d'Auguste Comte qui est « de faire de l'étude des généralités scientifiques une grande spécialité de plus ». Par histoire de la science, il entend ce que A. Comte appelait l' « histoire générale des sciences ». L'histoire de la science, que se propose *Isis*, « a pour but d'établir la genèse, et l'enchaînement des faits et des idées scientifiques, en tenant compte de tous les échanges intellectuels et de toutes les influences que le progrès même de la civilisation met constamment en jeu ». Ce programme est vaste, il intéresse à peu près toute l'activité humaine ; nous n'avons qu'à souhaiter à M. G. Sarton de réaliser l'œuvre qu'il se propose.

— Une circulaire jointe au dernier volume paru du *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* annonce que désormais la publication va se poursuivre sous la direction commune des deux Universités de Louvain et de Washington. Fondée il y a dix ans, par M. J.-B. Chabot, avec le concours de MM. Guidi et Hyvernat, la collection comprend déjà 72 volumes ; elle ne pourra que prospérer sous l'impulsion des deux solides institutions qui se chargent de mener à bonne fin cette vaste et utile entreprise.

M. J.-B. Chabot, *de tota collectione tam bene meritus*, comme dit l'annonce des deux Universités, est délégué par elles dans les fonctions de secrétaire général.

R. D.

— Dans les *Biblical and Theological studies* publiées par les membres de la Faculté de théologie de Princeton (New-York, Ch. Scrubner, 1912) M. Oswald Thompson Allis présente de Isaïe, XLIV, 24-28 une interprétation à laquelle on ne peut, à tout le moins, contester un mérite d'originalité. Il y voit une sorte de poème théologique, célébrant la transcendance de Jahwèh. Il s'efforce à démontrer sa gradation interne et sa forme prosodique : ce passage se diviserait selon lui en trois stances de chacune trois lignes : chaque ligne de la première stance commence par un Qal participe (עשה, בטה, רקע), chaque

ligne de la seconde par un Hiphil participe (מספר, משיב, מחים), chaque ligne de la troisième par האמר. On ne peut contester que le poème ainsi obtenu ne soit parfaitement cohérent et rythmé avec une singulière plénitude. Toutefois la conclusion de M. O. T. A. paraît pécher par un point essentiel : *Cyrus*, ou un mot accentué de façon identique, est certainement essentiel au vers ; mais, si l'on établit solidement que ce « poème » est une prophétie s'appliquant à Cyrus, il n'en devient que plus difficile d'en attribuer la paternité à Isaïe.

— M. H. Nelis a inséré dans les *Archives belges* (12e année, 1910), p. 304-306) l'analyse d'une conférence de M. Paul O'Sheridan sur *Le commencement de l'année chez les Gaulois et son application à l'ère chrétienne.* La thèse est que l'année gauloise a servi de type à l'année commençant le 1er mars, dont on trouve l'emploi chez les Francs, et aussi à l'année dominicale commençant à Pâques. M. Prou donne, dans le *Moyen-âge* (sept.-oct. 1912, p. 346), son opinion très autorisée sur cette thèse une peu déconcertante : « Pour ce qui regarde le renouvellement de l'année au 1er mars dont témoigne Grégoire de Tours, peut-être doit-on en chercher l'origine chez les Romains plutôt que chez les Gaulois. Cette question n'est pas de notre compétence. Mais ce que nous pouvons affirmer, c'est qu'il n'y a aucun lien entre l'année gauloise et le style de Pâques. Ce style ne se rattache même directement à aucune idée mystique. L'usage, non pas de fixer, comme on le dit couramment, le commencement de l'année à Pâques, mais, pour parler plus exactement, de changer le millésime à cette date (cf. Latouche dans *Annales du Midi*, t. XXIV, p. 231-235), est sorti de l'habitude d'attacher au cierge pascal, au moment où on le bénissait, le samedi saint, une pancarte contenant les éléments de comput empruntés aux tables de Pâques, dites de Denys le Petit, et qui d'ailleurs n'étaient que le développement des Tables dressées par ce moine scythe. Il semble aussi que MM. Nelis et O'Sheridan aient confondu le style de Pâques avee celui de l'Annonciation, car le style que d'ordinaire on appelle pisan prend le point de départ au 25 mars et s'oppose au style florentin ».

— *Le sacrifice d'Isaac et la mort de Jésus.* Sous ce titre, M. Israël Lévi publie dans la *Revue des Etudes Juives*, un article dont les conclusions sont des plus importantes : « Il y a parallélisme entre la vertu de la mort de Jésus, d'après la théologie chrétienne, et celle du sacrifice d'Isaac — ou Akèda — d'après le Rituel des prières de la Synagogue et les enseignements des rabbins : mort et sacrifice, librement acceptés, ont une puissance rédemptrice ». Qu'il y ait eu cependant simple transposition, greffe sur la mort de Jésus de la conception qu'avait fait naître le sacrifice d'Isaac, c'est ce que l'on ne saurait affirmer sans preuve de transmission contemporaine du moment où le rameau chrétien se détache du tronc judaïque. Geiger a soutenu et fait adopter géneralement qu'ici la Synagogue était tributaire de l'Église. L'échange se serait produit, selon lui, en Babylonie par l'intermédiaire des sectes syriennes ; des témoignages de transposition aucun n'est en effet antérieur au IIIe siècle.

La question est reprise par M. Israël Lévi d'après le rituel synagogal et d'après la théologie paulinienne. Il montre l'importance de plus en plus grande donnée dans la littérature talmudique palestinienne à la Akèda, la transformation d'Isaac en « hostie parfaite », en expiateur des péchés d'Israël. Le sacrifice du fils d'Abraham est invoqué pour sa vertu propitiatoire ou expiatoire. A l'hypothèse de Geiger, M. I. Lévi oppose magistralement les précisions suivantes : le rituel des prières de Roch Haschana existait déjà au Ier siècle de l'ère chrétienne, et comme le morceau relatif à la Akèda en est une partie intégrante, on peut assurer que la doctrine qui l'inspire était déjà populaire à cette époque. L'éminent hébraïsant montre cette doctrine pénétrant la théologie paulinienne : la croyance en la vertu de la Akèda n'avait jamais été dans la théologie privée un article de foi; chez Paul, cette donnée devient un « mystère ». Au surplus l'Église chrétienne, dès le IIe siècle, marque nettement le lien qui unit la mort de Jésus au sacrifice d'Isaac (Barnabé, VII, 3 : Irénée, *Contra haer.*, IV, 5, n° 4 : Tertullien, *Adv. Judæos*, 10) et dorénavant cette préfiguration entrera dans la tradition exégétique de l'Eglise.

— M. J. W. Thompson, de l'Université de Chicago, a publié, dans *The American Journal of Theology*, t. XVI, juillet 1912, pp. 359-384, une retentissante étude sur la lettre des chrétiens de Lyon en 177. Cette lettre dont le texte, on le sait, nous est partiellement connu par les quatre premiers chapitres du livre V de l'*Histoire* d'Eusèbe, serait, au dire de M. Thompson, un apocryphe du IIIe siècle racontant des faits imaginaires ou des faits réels que l'auteur aurait antidatés. Voici résumées ses raisons : 1° avant Eusèbe, aucun historien soit païen, soit chrétien, n'a parlé des fidèles martyrisés à Lyon en 177; 2° il n'est point probable qu'il ait existé, au IIe siècle, des chrétientés importantes dans cette partie de la Gaule ; 3° Marc Aurèle ne fut pas un persécuteur ; 4° la relation du martyre contient des impossibilités tant au point de vue administratif qu'au point de vue juridique. Renan, Mommsen, Harnack, Lhightfoot, Hardy, Ramsay, Neumann, Aubé, Boissier, Mgr Duchesne ont accepté l'authenticité absolue de cette lettre. Dans le dernier n° (Janvier 1913) de la *Revue des questions historiques*, M. P. Allard discute les positions de M. Thompson. Est-il besoin de dire qu'il en rejette tous les termes? Voici une partie des conclusions de l'auteur de l'*Histoire des persécutions* : « Pour la (la thèse de M. P. W. Th.) soutenir, il faut ignorer ou méconnaître les différences profondes qui séparent un document martyrologique du temps de Marc Aurèle d'un document martyrologique contemporain de Dèce, de Valérien ou d'Aurélien. Ce n'est pas sans raison que Renan a donné à son histoire de Marc-Aurèle ce sous-titre : La fin du monde antique. Les deux premiers siècles de notre ère et le troisième appartiennent à deux mondes très différents. La guerre aux chrétiens ne se fait pas de la même manière : au IIIe siècle, il n'y a plus besoin, pour en diriger les opérations ou en modérer la conduite, de rescrits interprétant une législation ancienne et obscure : chaque persécution s'annonce par un édit

clair et détaillé, qui prévoit tous les cas et ne laisse rien dans l'ombre : aussi ne voit-on jamais à cette époque un magistrat hésiter dans l'application, et demander aux empereurs des instructions nouvelles. Ce trait est du IIe siècle, du temps de Trajan, d'Hadrien, de Marc-Aurèle, non du temps de Dèce ou même de Septime Sévère. Il se rencontre dans la lettre de 177, et suffirait seul à la dater. Mais, en vérité, elle porte sa date à toutes les lignes : l'Eglise de Lyon, telle qu'elle nous la dépeint, est tout près encore de ses origines helléniques et orientales : au IIIe siècle, ses pasteurs seraient des Gallo-romains, et ses martyrs répondraient en latin aux interrogations de gouverneurs parlant latin aussi. Au cours du IVe siècle, les accusations d'infanticide et d'inceste dont Tertullien, en 197, défend encore les chrétiens dans son *Apologétique* ne font plus partie des griefs qu'on leur impute : les écrivains, le peuple lui-même, ont cessé de les répéter, et jamais plus les magistrats ne s'en occupent : la grande place qu'elles tiennent dans la relation lyonnaise marque encore une date. »

— Notre collaborateur M. P. Saintyves, poursuivant sa très intéressante et très fructueuse enquête sur les actions réciproques des mythes et des rites, étudie, dans deux articles de la *Revue des traditions populaires* (octobre 1912-janvier 1913) le *Renouvellement du feu sacré* en partant du miracle du Samedi-Saint à Jérusalem. Benoît XIV soutenait que la coutume d'allumer du feu nouveau les lampes et les cierges commémorait le prodige de l'église du Saint-Sépulcre. Or le rite est attesté bien avant le miracle. « Le miracle est l'origine du rite », dit M. S. en une heureuse formule, et il montre le miracle pareillement déduit d'un rite analogue chez les Juifs et dans le paganisme. « Le plus ordinairement le renouvellement des feux sacrés est mis en rapport [chez les Juifs et les païens] avec l'ascension et la déclinaison du soleil, en particulier avec les solstices et les équinoxes ». C'est sur ces pratiques d'origine orientale répandues dans tout le bassin méditerranéen aux premiers siècles de l'ère chrétienne — et non, comme le veut J. G. Frazer (*Le Rameau d'Or*, III, 470), sur l'usage romain de rallumer le feu au premier mars dans le Temple de Vesta — qu'est venue se greffer la pratique chrétienne du Samedi Saint qui consiste à rallumer les lumières éteintes et à enflammer des bordes disposées sur une place voisine de l'église. Selon M. S., ce renouvellement du feu sacré, sous différentes formes (projections de disques et de serpenteaux ; processions du feu autour des champs ; roues fertilisantes ; épandage des restes du feu etc.), est essentiellement un rite de fécondité. Pour nombre de primitifs le feu terrestre prend sa substance dans le feu solaire, renouvelé périodiquement au moment où le soleil paraît prendre une nouvelle force — les solstices et les équinoxes, — comme le soleil le feu terrestre fertilise par tout contact les terres qu'il touche. L'approche du feu sacré peut d'ailleurs procurer directement les mêmes avantages aux animaux et aux hommes : d'ou l'usage du passage (des enfants, du bétail etc.) à travers le feu. M. S. risque en outre une hypothèse assez hardie : « Quant au passage à travers le feu nouveau d'un simulacre de la divinité ou

de ses prêtres, il ne s'agit point là d'une contrainte ou d'une violence magique contre la divinité qu'ils représentent, comme le veut Frazer (*Rameau d'or*, III, 500, 501 et 508), mais tout simplement d'une sorte de dynamisation du prêtre ou de l'image qui jouent ainsi le rôle d'accumulateur de la force divine. Lorsqu'ensuite on porte les images par les champs ou que le prêtre processionne à travers la campagne, comme la fumée, comme les cendres, comme les tisons, ils répandent à leur tour les vertus du feu céleste ».

En terminant, M. S. étudie plus sommairement les utilisations secondaires du feu sacré, les rites d'exorcisme et les rites divinatoires.

— Une *Summer school* de théologie s'est tenue à Oxford, du 22 juillet au 2 août. Voici la liste des *lectures* qui y ont été faites sur l'histoire des religions : *Eschatology and ethics* (Can. Rashdall) ; *Schleiermacher and the theology* (Dr Selbie) ; *The relations of philosophy and religion in the mediaeval Church* (Rév. P. H. Wicksteed). *Papias and primitive Gospel tradition* (Prof. Bacon) ; *The historic setting of the pastoral Epistles* (Dr Vernon Bartlet) ; *The religion of the Pharisees* (Rev. R. T. Herford) ; *S. Paul and his converts* (Prof. Kirsopp Lake) ; *The language of the N. T.* (Prof. Milligan) ; *The date of the synoptic Gospels* (Dr J. Moffatt) ; *The ode of Salomon* (Dr Vernon Bartlet) ; *The transition from pagan to christian art* (Prof. P. Gardner) ; *Christianity and the later paganism* (Rév. Dr Odgers) ; *Studies in the comparative literatures of Prayer* (Dr Carpenter) ; *Zoroaster and the zoroastrian doctrine of the future life* (Prof. J. H. Moulton) ; *The eternal circuit and eschatology* (Prof. N. Söderblom).

— Le troisième congrès international de Sciences historiques doit avoir lieu à Londres du 3 au 9 avril 1913. On sait que le premier a eu lieu à Rome en 1903, le second à Berlin en 1908. Une section, la Ve, est consacrée — avec peut-être quelque insuffisance de détermination, à l' « histoire religieuse et ecclésiastique ». Le Congrès sera présidé par M. James Bryce. Des deux secrétaires, l'un, chargé de l'organisation, est M. I. Gollancz, l'autre chargé des communications, M. J. P. Whitney. Voici l'ordre sommaire des sections ; I. Histoire de l'Orient (y compris l'égyptologie) ; II. Histoire grecque et romaine et histoire byzantine ; III. Histoire du Moyen âge ; IV. Histoire moderne, histoire des colonies et dépendances ; V. Histoire religieuse et ecclésiastique ; VI. Histoire juridique et économique ; VII. Histoire de la civilisation médiévale et moderne ; VIII. Archéologie, avec les études préhistoriques et l'art ancien ; IX. Sciences alliées et auxiliaires. Nous reconnaissons, avec la *Revue de Synthèse historique*, qu'il y a beaucoup à dire sur l'économie de ce plan — tout en souhaitant le plus fécond succès aux efforts des organisateurs de ce Congrès.

P. A.

Le Gérant : Ernest Leroux.

ANGERS. — IMPRIMERIE A. BURDIN ET Cie, RUE GARNIER, 4.

SAINT BESSE

ÉTUDE D'UN CULTE ALPESTRE

Tous les ans, le 10 août, au fond d'une vallée reculée des Alpes Grées italiennes, une foule dévote et joyeuse s'assemble en pleine montagne, à plus de 2.000 mètres d'altitude : c'est la fête de saint Besse, le protecteur de Cogne et du val Soana. Cette fête offre aux étrangers assez rares qui en sont les témoins un spectacle pittoresque et poétique. A l'intérieur et aux abords de la petite chapelle, blottie contre une roche abrupte, se presse le peuple bariolé des pèlerins. Les vives couleurs des costumes du Canavais tranchent sur la grisaille des rochers et sur la verdure monotone des prés. Aussitôt la procession et le service terminés, des groupes animés se répandent aux alentours et, tout en mangeant, buvant et chantant, se reposent de la rude grimpée du matin. Pourtant, c'est à peine si leurs ébats bruyants parviennent, pour quelques heures et dans un rayon de quelques mètres, à troubler le silence et la paix de l'alpe immense.

Mais ni la grandeur du décor, ni le charme singulier de cette solennité ne peuvent faire oublier à l'historien des religions les problèmes que pose la fête de saint Besse. Quelle signification les fidèles donnent-ils à leur présence annuelle dans ce lieu, ainsi qu'aux rites qu'ils y accomplissent ? Et, par delà les raisons peut-être illusoires des croyants eux-mêmes, quelle est la force qui, chaque année, rassemble dans cette solitude, au prix d'une pénible montée et souvent d'un long voyage, tout un peuple d'hommes, de femmes et d'enfants, venus des vallées avoisinantes et même de la plaine piémontaise ?

La simple observation de la fête n'apportait pas de réponse suffisante à ces questions ; aussi n'a-t-elle été que le point de départ d'une enquête assez longue et multiple. Il a fallu d'abord interroger, ou plutôt laisser parler à leur aise, un grand nombre de simples dévots de saint Besse[1]. Quelques personnes instruites, qui connaissent bien cette région pour y être nées, ou pour y avoir résidé longtemps, ont bien voulu répondre aux questions que je leur avais adressées[2]. Enfin, si saint Besse n'a fait jusqu'ici l'objet d'aucune monographie, on peut glaner à son sujet des renseignements au moins indirects dans la littérature historique et hagiographique[3]. C'est à cette triple source qu'ont été puisées les informations, qui sont mises en œuvre dans le présent travail.

1) J'ai fait à Cogne un séjour d'environ six semaines (du 20 juillet au 1er septembre 1912); j'ai donc pu interroger à loisir les gens de la vallée, bergers, garde-chasse, guides, etc., en donnant la préférence aux vieillards et aux femmes, qui ont le mieux préservé les traditions locales. On verra plus loin pourquoi Cogne s'est trouvé être le champ d'observation le plus favorable. Je n'ai passé que deux jours dans le val Soana, au moment de la fête; mais M. Guazzotti, pharmacien à Ronco, a bien voulu interroger pour moi les recteurs des paroisses de Ronco et de Campiglia; en outre, j'ai pu recueillir un certain nombre d'informations auprès des Valsoaniens résidant à Paris.

2) Ce sont MM. le Docteur Pierre Giacosa, Professeur à l'Université de Turin, qui fréquente la région depuis de longues années; le chanoine Fruttaz, d'Aoste; les chanoines Gérard, Ruffier et Vescoz, originaires de Cogne, qui ont bien voulu me communiquer, par l'intermédiaire de mon ami P. A. Farinet, d'instructives notices; le professeur Francesco Farina, de Turin, qui connaît à fond le val Soana et lui a consacré un excellent opuscule que nous aurons plus d'une fois l'occasion de citer. Que tous ces Messieurs veuillent bien trouver ici l'expression de ma reconnaissance. Qu'ils m'excusent, si j'ai cru devoir tirer des faits qu'ils m'ont appris et de mes observations personnelles des conclusions auxquelles ils ne souscrivent pas et dont je suis, bien entendu, seul responsable.

3) M. Jean Marx, archiviste-paléographe, et surtout M. Paul Alphandéry, directeur adjoint d'études à l'Ecole des Hautes-Etudes et directeur de cette *Revue*, m'ont fourni de précieuses indications bibliographiques dont je les remercie bien vivement.

I. — Le milieu de saint Besse.

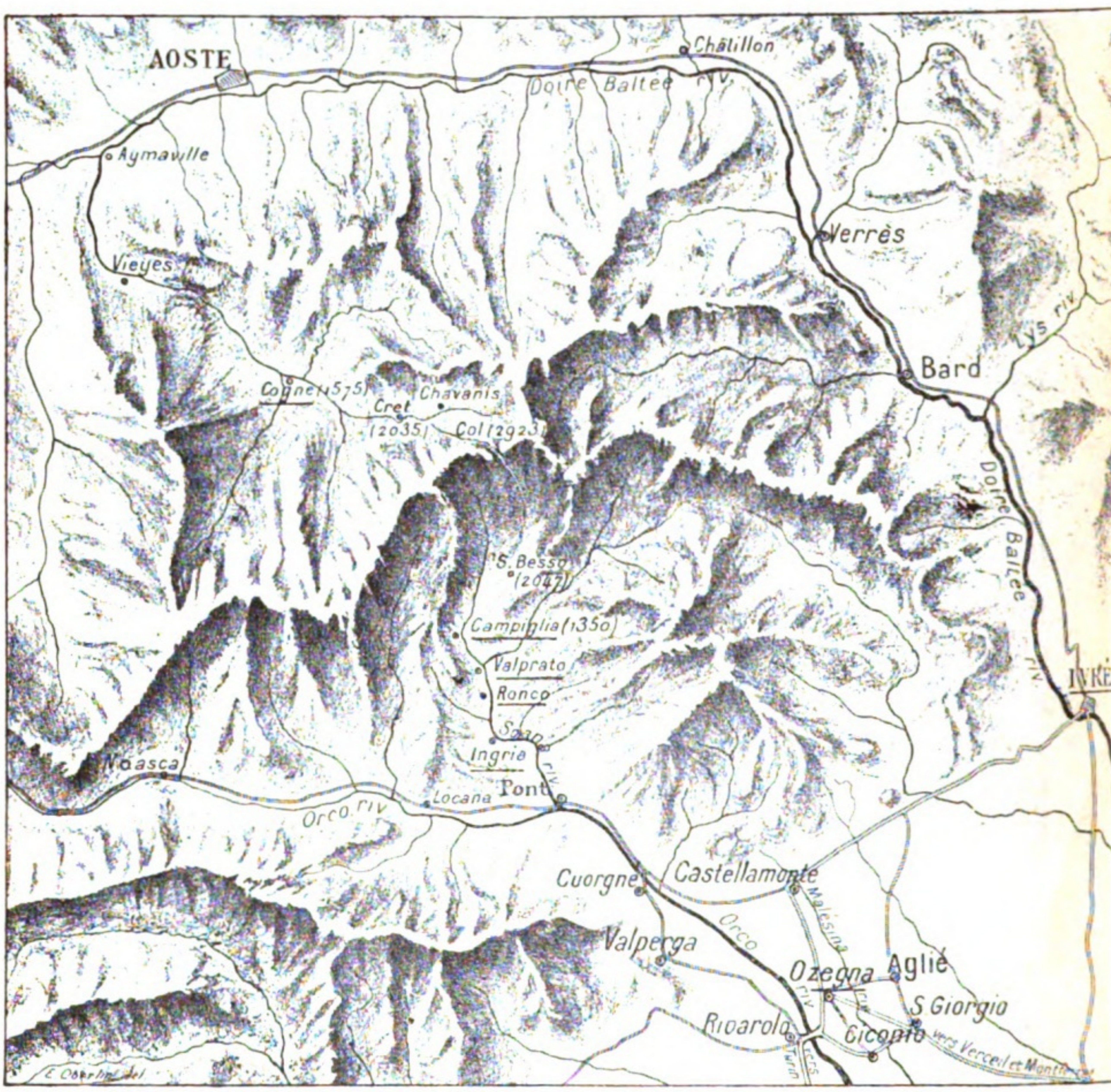
Avant de pénétrer dans le sanctuaire de notre saint, jetons un coup d'œil rapide sur le pays qui l'environne et sur les gens qui le fréquentent depuis bien des générations.

L'alpe du mont Fautenio, où s'assemblent tous les ans les fidèles de saint Besse, est située dans les montagnes qui dominent le haut val Soana, c'est-à-dire à l'extrémité orientale et sur le versant méridional de la chaîne du Grand-Paradis. A cet endroit, la formidable muraille qui sépare le bassin de la Doire Baltée de celui de l'Orco s'abaisse à un niveau d'environ 3.000 mètres et plusieurs cols assez aisément franchissables, du moins pendant la belle saison, permettent de passer de la vallée de Cogne, tributaire de la vallée d'Aoste, dans le val Soana, qui descend vers la plaine du Piémont. Mais ces passages ne sont guère utilisés aujourd'hui, si ce n'est par quelques alpinistes et par les gens de Cogne qui se rendent à la Saint-Besse[1].

Nous savons peu de chose sur les anciens habitants de cette partie des Alpes : c'est seulement au IIe siècle avant notre ère qu'ils sortent de la nuit de la préhistoire. Sous le nom de Salasses, les auteurs classiques nous décrivent un amas de tribus pastorales, pillardes et guerrières, qui occupaient la région montagneuse comprise entre la Doire et l'Orco et qui opposèrent une résistance opiniâtre à l'envahissement de leurs « civilisateurs ». Leurs incursions dévastatrices dans la riche campagne cisalpine fournirent aux Romains l'occasion d'intervenir dans une région importante par sa situation géographique et par ses richesses minérales. Mais ce n'est qu'au temps d'Auguste, au bout de près de cent cinquante ans de luttes, après la fondation des deux colonies d'Ivrée et d'Aoste

1) On trouvera la description de ces cols dans Martelli et Vaccarone, *Guida delle Alpi occidentali* (Turin, 1889), t. II, p. 224 sqq. Le plus fréquenté est le col de la Nouva (2.933 m.).

et après la campagne exterminatrice de Terentius Varro que les Salasses furent obligés d'accepter la loi du vainqueur. Alors, sous la paix romaine, les gens de la plaine, attirés



Croquis illustrant la diffusion du culte de saint Besse.
(Les noms soulignés sont ceux des lieux où le saint est honoré.)

par les gisements de fer et de cuivre de ces vallées, s'installent dans la montagne comme en pays conquis et enseignent aux anciens occupants du sol le parler latin, dont les dialectes actuels sont dérivés[1]. Mais, quand la puissance romaine

1) Voir Ed. Aubert, *La vallée d'Aoste* (Paris, 1860), p. 9 sqq.; Carlo Pro-

s'effondre, l'emprise des maîtres d'en bas se relâche et la tribu montagnarde retombe dans l'isolement et dans l'oubli. Elle n'en sort guère avant le XIVe siècle. Nous savons que le val Soana fut un des foyers principaux de cette sauvage Jacquerie que fut le *Tuchinaggio*. Comme au temps des Salasses, les oiseaux de proie de la montagne s'abattent sur la campagne opulente ; ils saccagent les récoltes, ils incendient les châteaux, pour mettre fin, dit-on, aux exactions et aux velléités usurpatrices des seigneurs [1]. Mais c'est en vain qu'à l'aube des temps nouveaux, les hommes de la montagne manifestent tragiquement leur volonté de rester leurs propres maîtres. A mesure que dans la plaine un État fort se constitue, par une pénétration pacifique et lente, mais sûre, il étend peu à peu sa domination jusque sur les hautes vallées des Alpes.

Il est remarquable que les manifestations historiques les plus saillantes de ce peuple soient des actes d'agression ou de défense contre les gens du pays plat. On dirait que les montagnards éprouvent, à certains moments, le besoin de se venger sur les privilégiés de la plaine de la méchanceté de la nature alpestre. Il n'y a pas bien longtemps, les formalités du tirage au sort donnaient lieu, chaque année, sur les places de Pont, à de véritables batailles rangées entre les gars d'en haut, coiffés du chapeau de feutre, et ceux d'en bas, qui portaient le béret. Pour prendre, aujourd'hui, des formes plus anodines, le conflit n'en continue pas moins. Aux yeux des Valsoaniens, l'homme de la plaine est toujours un étranger qu'ils appellent d'un nom spécial, *maret*, et à l'égard duquel ils nourrissent, sinon de l'hostilité, du moins

mis, *Le antichità di Aosta* (Turin, 1862), p. 11 sqq., p. 192 sqq.; Florian Vallentin, *Les Alpes Cottiennes et Graies, géographie gallo-romaine* (Paris, 1883), p. 58 sqq.; Mommsen, in *C. I. L.*, V, p. 736, p. 750 sqq., notamment p. 769.

1) Sur le *tuchinaggio*, qui, avec des intermittences, dura de 1383 à 1423, voir T. Tibaldi, *La regione d'Aosta attraverso i secoli* (Turin, 1900), II, p. 359 sqq., III, p. 10 et F. Farina, *Valle Soana* (Ivrée, 1909), p. 17 sq.

de la méfiance. Ils éprouvent un besoin d'occlusion morale si intense qu'ils se sont constitué un jargon spécial, auquel même leurs voisins les plus proches n'entendent rien[1]. Certes, la petite société montagnarde ne peut pas, comme elle le voudrait, vivre entièrement repliée sur elle-même, sans relations avec le dehors ; elle est obligée de demander à la plaine, par le pillage ou le commerce ou l'émigration, le complément des maigres ressources que lui procure la montagne. Mais, même quand ils offrent leurs produits ou leurs bras aux maîtres de la plaine, les montagnards s'efforcent de ne rien abandonner d'eux-mêmes. Les nombreux Valsoaniens, qui travaillent à Paris pendant l'hiver, y exercent tous la même profession de vitriers et, autant que possible, ils habitent ensemble, formant à l'intérieur de la grande ville des petits villages clos et homogènes. D'ailleurs, si les hommes sont tentés de se laisser entamer par les influences citadines, les femmes, qui, elles, ne quittent jamais la vallée, sont là pour réagir et pour maintenir les droits de la coutume.

Ainsi, d'un bout à l'autre de l'histoire, la même lutte se poursuit, tantôt sourde, tantôt violente, entre la petite tribu alpestre, qui, à force de cohésion et de ténacité, défend son autonomie menacée, et la grande société de la plaine, qui veut lui imposer ses idées et sa loi. Le particularisme obstiné, l'instinct grégaire, l'attachement passionné à la tradition locale, qui caractérisent avant tout les adorateurs de saint Besse, expliquent qu'en dépit des influences contraires, ils aient conservé jusqu'à nos jours des habitudes de pensée et de vie vieilles de plusieurs siècles[2].

1) Voir, sur ce jargon, C. Nigra, *Il gergo dei Valsoanini*, in *Archivio glottologico italiano*, t. III (1878), p. 53 sqq. ; cf. Farina, p. 73 sqq.

2) Cela est surtout vrai de Cogne : malgré son admirable situation, qui attire chaque année de nombreux touristes, malgré l'importance de ses mines de fer, Cogne n'est pas encore relié à la vallée d'Aoste par une route carrossable ! Il en existe une dans le val Soana depuis une vingtaine d'années : aussi les Valsoaniens ne méritent-ils plus l'épithète de « sauvages » que leur appliquait, vers 1840, G. Casalis, dans son *Dizionario geografico-storico... degli Stati di*

Dès qu'on pénètre dans le bassin de Cogne, on se croit transporté en plein moyen âge. Les femmes, presque sans exception, portent encore le costume de leurs aïeules : avec leurs cheveux serrés par derrière dans un bonnet pointu et coupés en frange sur le front, avec leur collier de verroterie et leur grande collerette, avec leur corsage raide et leur courte jupe invraisemblablement ballonnée, avec leur allure hiératique et leur démarche lente, elles paraissent, les jours de fêtes, autant d'images saintes descendues de leurs niches. — La plupart des maisons sont encore en bois ; les gens couchent le plus souvent dans l'étable, « parce qu'il y fait plus chaud en hiver et de peur qu'il n'arrive quelque chose aux bêtes ». L'économie est presque entièrement pastorale. Toute la richesse consiste dans le gros et dans le petit bétail, ainsi que dans les pâturages qui permettent de le nourrir. La nature du pays et l'état rudimentaire de la technique imposent un labeur harassant aux hommes et surtout aux femmes. Celles-ci font tout le travail des champs : on les voit rentrer de loin aux granges du village d'écrasantes charges de foin qu'elles portent directement sur leur tête. Le pain se cuit à la maison avec le blé de la famille, en une seule fois pour toute l'année. — Malgré la pureté de l'air, l'état sanitaire est mauvais à cause des conditions d'hygiène détestables ; mais les gens de Cogne ont leur théorie au sujet des « fièvres » qui tuent beaucoup de jeunes gens : elles ont été apportées, cette année, par « les gros nuages noirs qui montent de la vallée. »

Ces quelques traits épars suffiront peut-être à donner une idée de l'état social et mental auquel se rattache le culte dont nous allons aborder l'étude[1]. Notre description ira des éléments les plus fixes et les plus constants aux éléments

S. M. il Re di Sardegna (Turin, 1836 et s.), t. VIII, p. 489 et t. XVI, p. 590. — Le paragraphe qui suit ne vaut que pour Cogne.

1) Comparer la monographie que M. Jean Brunhes a consacrée aux habitants du val d'Anniviers (Valais) dans son livre *La géographie humaine* (Paris, 1910), en particulier, p. 601.

les plus flottants et les plus variables. Nous examinerons successivement le rôle que joue saint Besse dans la vie présente et dans la pratique rituelle de ses adorateurs, — l'organisation du culte qui lui est voué, — et enfin la légende, qui explique et justifie par des événements passés la dévotion actuelle.

II. — La dévotion a saint Besse.

Si vous demandez aux gens du pays ce qu'a été saint Besse, quand il a vécu et ce qu'il a fait, vous n'obtiendrez d'eux, bien souvent, que des réponses vagues et incohérentes. Mais sur l'action présente du saint, ils vous répondront tous avec unanimité et avec précision : saint Besse est un saint qui a « de grands pouvoirs » et qui fait « beaucoup de miracles ». Son nom excite surtout en eux, non la curiosité intellectuelle, mais des sentiments de tendre vénération, de reconnaissance et d'espoir. Pour célébrer leur grand patron, ils vous raconteront à l'envi des histoires où sa puissance se manifeste avec éclat. Les unes sont tirées de la vie de tous les jours et concernent leurs proches parents : la sœur de celui-ci est sûre d'avoir été guérie par saint Besse « seul » d'une maladie ancienne et incurable ; l'enfant de celle-là, qui était allé à la Saint-Besse en se traînant sur des béquilles, les a laissées au sanctuaire. Les autres confinent au pays merveilleux de la fable : un homme, dans la montagne, ne pouvait se délivrer d'un serpent qui le tenait prisonnier ; il fait vœu d'accomplir une neuvaine en l'honneur de saint Besse ; aussitôt le serpent de s'enfuir. Ce que le saint a fait pour tant d'autres, il le fera bien aussi pour nous, si nous l'adorons comme il faut. Celui qui a une grâce à demander doit se rendre à la fête du 10 août. Celui que le malheur tient ou menace « se vote » à saint Besse : il fait vœu d'aller à sa fête, l'année suivante ou même pendant neuf ans de suite. Malheur à lui, s'il manque à son vœu : il lui arrivera quelque accident ! Mais s'il est ferme dans sa dévotion, son attente ne sera pas déçue.

Le pouvoir de saint Besse n'est pas limité à telle ou telle grâce particulière : c'est un saint « puissant pour toute protection ». On l'invoque contre les maladies des gens[1] et du bétail et aussi contre les maléfices des sorciers ; car il y en a encore de très méchants dans la vallée. Pourtant, selon certains, il y a un ordre de choses qui est plus particulièrement dans les attributions de saint Besse. Comme les images le représentent sous les traits d'un guerrier, il est, tout spécialement, le patron des militaires. Aucun d'entre eux, s'il doit partir pour la guerre, ou simplement pour la caserne, ne manque de se rendre à la fête et d'en rapporter une « pierre de saint Besse » qu'il portera constamment sur lui. Voilà pourquoi les gens de Cogne, qui ont pris part à bien des guerres depuis celles de l'Empire jusqu'à la campagne d'Afrique, ne sont jamais morts, autant qu'on s'en souvienne, sur un champ de bataille. Toutefois, depuis l'institution du service militaire obligatoire, la principale besogne du saint guerrier n'est pas de protéger ses fidèles contre les balles et l'acier, mais bien de les dispenser d'être soldats. Les jeunes gens, qui vont tirer au sort, n'ont qu'à se rendre à la Saint-Besse : ils n'iront pas au régiment[2] ! Mais cette tendance qu'a saint Besse à se spécialiser dans les affaires militaires est, nous le verrons, un phénomène secondaire, qui est peut-être particulier à Cogne.

Le fleuve des grâces, que le patron des deux vallées répand sur ses adorateurs, a sa source en un point déterminé du pays, qui est le théâtre de la fête annuelle. La chapelle de saint Besse est comme soudée au flanc d'un gros bloc schisteux, énorme menhir naturel, qui se dresse, isolé, au

1) Selon M. le chanoine Ruffier, on invoque saint Besse surtout pour la guérison des maux de reins, lumbagos, etc.

2) Un petit nombre de Cogniens ont contesté l'exactitude de ce fait, le trouvant sans doute peu honorable pour leur saint; mais il m'a été affirmé par plusieurs informateurs dignes de foi, dont quelques-uns avaient eux-mêmes bénéficié de cette puissance exemptrice de saint Besse.

milieu des pâturages et dont la face forme une paroi verticale ou même surplombante d'une trentaine de mètres de hauteur[1]. Cette roche, qu'on appelle « le Mont de saint Besse », est surmontée d'une croix, ainsi que d'un petit ora-



Le sanctuaire de saint Besse (10 août 1912).

toire. C'est en ce lieu que les fidèles viennent chaque été puiser la précieuse vertu qui les aide à vaincre les maux de la vie.

Quoique le saint exerce sur les siens, pendant tout le cours de l'année, sa protection efficace, c'est seulement le jour de sa fête qu'il communique aux fidèles assemblés

1) L'autre pente du mont, beaucoup moins raide, est gazonnée ; un petit sentier permet de parvenir au sommet.

autour de lui le bienfait de sa puissance. Sans doute, on peut, par le vœu, anticiper cette effusion salutaire de la grâce; mais le vœu, bien loin de dispenser de la visite au sanctuaire, la réalise par avance et la rend impérieusement obligatoire. C'est le 10 août que se paient les dettes contractées envers le saint pendant l'année écoulée[1]; c'est le 10 août que l'on vient faire une provision toute fraîche de grâce pour l'année nouvelle.

Dans toute fête, il faut que chacun ait sa part. Le saint a la sienne, les fidèles la leur.

Et d'abord, saint Besse reçoit de ses visiteurs l'hommage de leur présence. Plus le concours des pèlerins est grand, plus la fête est « belle » et plus elle honore le saint. En outre, le pèlerinage en lui-même équivaut à un véritable sacrifice. Ce n'est pas une mince affaire que de prélever sur la belle saison, si courte dans les montagnes, un ou deux jours qui seront consacrés, non aux travaux des champs, mais au culte du saint. Pour parvenir à saint Besse, il faut, si l'on vient de Cogne, faire huit ou neuf heures d'un chemin parfois malcommode et franchir un col de plus de 2.900 mètres d'altitude[2]. De Campiglia, le village le plus proche, il y a 700 mètres à gravir, soit deux heures de montée par un rude sentier, dont les étapes sont marquées par de petites chapelles; quelques-uns même ajoutent au mérite de l'ascension en la faisant pieds nus. Les pèlerins, qui se sont assemblés pour la fête, affrontant le mauvais temps et la fatigue, ont donc apporté au saint, par le seul fait de leur venue, la précieuse offrande de leur temps et de leur peine.

La célébration de la messe, dans la petite chapelle somptueusement décorée et toute brillante de lumières, renou-

1) Pourtant, il arrive quelquefois qu'à la suite d'un vœu, on paye le curé de Campiglia pour qu'il monte dire une messe à la chapelle pendant le cours de l'année.

2) Pour arriver à temps à la fête qui commence dès 9 heures du matin, les pèlerins de Cogne viennent, la veille, coucher soit aux chalets de Chavanis, soit au sanctuaire même, dans le petit bâtiment attenant à la chapelle et destiné à cet usage. Ils rentrent chez eux le soir même du 10 août.

velle et augmente la sainteté du lieu. Le sermon du prêtre exalte la grandeur de saint Besse, sa gloire et sa puissance, en même temps qu'il rappelle ses adorateurs au sentiment de leurs devoirs. Mais l'action centrale de la fête est la procession. En bon ordre, la communauté tout entière des fidèles sort de la chapelle, groupée suivant le sexe, l'âge et la dignité religieuse; elle n'y rentrera qu'après avoir « donné un tour au Mont », c'est-à-dire fait le tour complet de la roche, en allant, bien entendu, de la gauche à la droite et en récitant toutes les prières du chapelet[1]. Pour ajouter au lustre de la cérémonie, la paroisse de Campiglia, sur le territoire de laquelle est situé le sanctuaire, prête à saint Besse toutes sortes de bannières et de saintes images; mais ce ne sont là que des accessoires. Par contre, la procession comporte deux éléments essentiels. Ce sont, d'une part, les deux « fouïaces », ornements composés de rubans et d'étoffes de couleurs éclatantes, montés sur une armature en bois et recouvrant presque complètement le visage des jeunes filles qui les portent sur leur tête : ces fouïaces, qu'on considère aujourd'hui comme des « trophées » de saint Besse, contenaient autrefois le pain bénit, qu'on distribuait après la procession[2]. C'est, d'autre part et

1) Les plus dévots, paraît-il, ou ceux qui ont fait un vœu doivent, après la procession, monter au sommet de la roche pour y achever leur chapelet. D'après M. le chanoine Gérard, les pèlerins de Cogne, aussitôt arrivés, dès la veille de la fête, « se disposent en procession et font neuf fois le tour de l'énorme rocher; à la fin de chaque rosaire, ils grimpent sur le roc pour baiser la croix en fer placée au sommet, tout au bord du précipice ». — Sur le rite du « tour de la pierre », cf. Paul Sébillot, *Le culte des pierres en France*, in *Revue de l'École d'anthropologie de Paris*, t. XII (1902), p. 205 sq.

2) L'usage de porter à chaque procession du pain bénit, offert par les fidèles, préparé d'une façon spéciale (avec du safran) et distribué après la fête aux prêtres officiants et à tous les participants est répandu dans tout le Canavais; on désigne du nom de *carità* le pain bénit ainsi que l'espèce de pyramide de rubans multicolores qui le recouvre; c'est pour une jeune fille un grand honneur et une garantie de prompt mariage que de porter la *carità* (cf. Casalis, *Dizionario*, t. VIII, p. 596 et F. Valla, in *Archivio per lo studio delle tradizioni popolari*, XIII (1894), p. 122). Le mot *fouïace* n'a plus aucun sens dans le dialecte de Cogne; il ne figure ni dans le *Dictionnaire valdôtain* de l'abbé Cerlogne, ni dans le *Diction-*

surtout, la statue massive de saint Besse, habillé en soldat romain et tenant dans sa main la palme du martyre. Quatre ou huit jeunes hommes la portent sur leurs épaules avec componction et recueillement, comme il sied à des gens investis d'une mission lourde, mais honorifique et méritoire. N'est-il pas juste que le bénéfice de cette promenade rituelle aille surtout au héros du jour, au maître du « Mont », au glorieux saint Besse lui-même ? Rentré dans la chapelle, il reçoit seul l'adoration des fidèles, qui se prosternent devant sa statue et lui baisent les pieds dévotement.

En dehors de ces prestations personnelles ou liturgiques, les fidèles envoient ou apportent au sanctuaire une offrande prélevée sur leurs biens. Le dimanche qui précède le 10 août, dans toutes les paroisses participant à la fête, on a fait, après la messe, une « cueillette », comme on dit à Cogne, c'est-à-dire une quête, dont le produit est versé au trésor de la chapelle. Mais beaucoup de fidèles préfèrent apporter eux-mêmes et en nature le « cadeau » dont ils ont fait vœu au saint. Chacun offre au sanctuaire ce qu'il a de plus précieux, celui-ci une vache ou une brebis, celle-là son plus beau fichu ou même sa robe de mariée [1]. Il est vrai que ce sacrifice n'a rien de définitif. A l'issue du service, le prieur qui préside à la fête met aux enchères tous les objets qui ont été offerts au saint. Si le pèlerin tient vraiment au « cadeau » qu'il a fait, rien ne l'empêche, pourvu qu'il y

naire savoyard de Constantin et Désormaux. Mais il est aisé d'y reconnaître le vieux mot français *fouace*, dérivé du latin *focacia*, qui se trouve dans Rabelais et dans La Fontaine et qui est encore usité sous diverses formes dans plusieurs régions de la France avec le sens de : galette cuite au four ou sous la cendre; il désignait donc certainement le pain bénit porté à la procession de saint Besse. Le nom du contenu, qui a disparu, est resté au contenant; mais, comme on ne lui connaît plus de signification, on s'ingénie à en trouver une nouvelle, en rapport avec l'image du saint; d'où l'idée du trophée guerrier. (M. le chanoine Gérard m'assure même que la *fouïace*, ou gâteau de fête, est encore portée en procession : mais cette affirmation est contredite par tous les autres témoignages que j'ai pu recueillir.)

1) D'après M. le chanoine Gérard, les rubans, foulards, mouchoirs, broderies, etc., offerts à la chapelle, sont suspendus aux fouïaces pendant la procession.

mette le prix, d'en recouvrer la pleine possession[1]. Procédure ingénieuse, qui attribue au saint l'essence, c'est-à-dire la valeur monnayée, de l'offrande et qui permet au fidèle de racheter l'objet aimé dont sa dévotion l'avait temporairement dépouillé. Donner l'esprit pour garder la substance, n'est-ce pas, en dernière analyse, la formule même du sacrifice religieux ?

Le concours du peuple assemblé, les rites et la procession, les pieuses offrandes ont porté à son comble et mis en pleine activité l'énergie sainte qui émane du sanctuaire. Avant de se livrer sans réserve à la joie d'être ensemble et de festoyer gaîment, les fidèles ont à cœur de recueillir, eux aussi, leur part de la fête en puisant à cette source de grâces abondante et toute vive qui s'offre à eux. La consommation du pain bénit, qui jadis était porté dans la fouïace et distribué après la procession, incorporait à leur chair le bon effet de la cérémonie. Quelques-uns, hommes et femmes, se frottent, paraît-il, le dos contre la roche pour se guérir, soit de leurs douleurs, soit de leur stérilité[2]. Mais il faut, en outre, rapporter au foyer des gages visibles de la protection du saint, qui étendront au loin et qui prolongeront pendant toute l'année l'efficacité de la fête. A la porte de la chapelle se sont établis quelques marchands, qui étalent pêle-mêle des sucreries, des mirlitons et des articles de dévotion ; on

1) L'offrande en nature et la vente aux enchères des objets voués au sanctuaire s'observent en plusieurs lieux de pèlerinage du val d'Aoste, en particulier à Notre-Dame du Plou et à Notre-Dame de Guérison (près Courmayeur). — L'objet racheté n'est, paraît-il, soumis à aucune restriction ; il ne possède aucune vertu spéciale.

2) Je n'ai pas observé ce fait de mes yeux et je n'ai pu en obtenir la confirmation des « indigènes » que j'ai questionnés : ils ne l'ont pas nié, mais ils ont toujours déclaré l'ignorer, peut-être pour ne pas avoir l'air trop « superstitieux ». L'authenticité du fait m'a été garantie par le médecin de Ronco et surtout par M. F. Farina, qui connaît très bien le val Soana dont sa femme est originaire. La coutume, si répandue, qui consiste à « toucher » une roche sacrée pour avoir des enfants, est encore couramment observée au sanctuaire piémontais d'Oropa. — Cf. Paul Sébillot, *Le folk-lore de France* (Paris, 1904), t. I, p. 338 sqq.

leur achète de petites images du saint, grossiers tableautins ou médailles, qui sont comme la menue monnaie de la grande statue du sanctuaire. Autrefois, quand la croix qui surmonte la roche était en bois, on allait la gratter pour recueillir un peu de poussière, dont on se servait plus tard en cas de maladie. Les fidèles d'aujourd'hui n'ont plus cette ressource ; car l'ancienne croix, abattue par la tempête, a été remplacée par une croix de fer. Mais il leur reste un moyen encore plus direct et plus sûr de rester en communion avec le saint.

Nous avons vu que la chapelle de saint Besse fait corps, pour ainsi dire, avec le grand rocher qui la domine. Derrière l'autel, une échelle dressée permet d'atteindre au cœur même du mont. Les fidèles y montent et avec leur couteau « piquent » la roche, afin d'en détacher de petites parcelles qu'ils rapporteront pieusement chez eux. Ce sont les « pierres de saint Besse ». On les considère comme les reliques du saint. En temps ordinaire, on les garde simplement dans sa maison à la façon d'un talisman; mais en cas de péril spécial, à la guerre par exemple, on les porte sur soi. Si un membre de la famille est malade, on met la pierre dans de l'eau qu'on lui fait boire ou encore on lui en fait avaler quelques grains [1]. C'est un remède souverain ; mais, suivant les expressions qui reviennent souvent sur la bouche des fidèles, « il ne faut pas se moquer, *il faut avoir la foi et la confiance* ». Quand, la fête finie, l'assemblée se dissout, quand les pèlerins, par petits groupes, regagnent leurs hameaux épars, emportant avec eux quelques fragments de la grande roche, tout imbus de sa vertu, on dirait que saint Besse lui-même descend avec eux vers les lieux habités et que, se dispersant sans se perdre, il va prendre place pour l'année qui vient dans chacune des maisons où il est adoré.

La fête profite donc à la fois au patron et à ses fidèles. Elle exalte le prestige du saint, elle maintient et accroît l'honneur

1) On trouvera des faits analogues dans Sébillot, *ibid.*, p. 342 sqq. Il rattache à cette pratique « l'usage de détacher des fragments de tombeaux ou de statues de saints » pour les utiliser comme remèdes.

de son nom et l'éclat de son sanctuaire. Sans la fête, saint Besse serait comme s'il n'existait pas et il perdrait bien vite sa place sur la terre. Quant aux fidèles, ils rapportent de leur visite au Mont un peu de cette sainteté fortifiante et tutélaire qui leur est nécessaire pour vivre leur dure vie. De même que les vallées profondes exhalent vers le ciel une chaude et douce vapeur, qui, après s'être condensée au flanc de la montagne, retombe sur les vallées en gouttes fécondantes, de même les humbles paroisses des hommes envoient vers le sanctuaire vénéré l'haleine vivifiante de leur dévotion, qui, transfigurée au saint lieu, leur revient dans la pluie des bénédictions.

III. — La communauté de saint Besse.

La perpétuité du sanctuaire et de la fête de saint Besse est assurée par une petite société, qui comprend cinq paroisses distinctes, Campiglia, Ronco, Valprato, Ingria et Cogne. De ces cinq communes, on dit qu'elles ont « droit à saint Besse ». Elles ont toutes contribué jadis à l'érection, puis à l'agrandissement de la chapelle ; elles contribuent encore à son entretien et à son embellissement. Chacune d'entre elles à tour de rôle [1] a la charge, ou plutôt l'honneur, de donner la fête, d'en assurer l'organisation matérielle et le succès, d'en nommer les principaux acteurs, qui sont, d'une part, les porteurs des *fouïaces* et du saint et, d'autre part, le prieur [2]. Ce dernier personnage est un laïque, qualifié par sa dévotion et par sa fortune ; il a pour mission d'assurer le bon ordre et l'éclat de la solennité, de recueillir les offrandes et de les remettre au trésor, de procéder à la vente aux enchères des « cadeaux » faits au

1) Beaucoup de Cogniens m'ont affirmé que « le tour de Cogne » revenait tous les *sept* ans. Cette erreur certaine, commise au sujet d'un événement périodique qui leur tient très à cœur, s'explique sans doute par l'imprécision chronologique des représentations populaires et par le prestige du nombre 7.

2) En principe, ce sont les prêtres et les chantres de la paroisse présidant à la fête qui officient à la chapelle. Mais le curé actuel de Cogne ne paraît guère se soucier de cette prérogative.

saint, de payer les chantres et les musiciens, enfin de régaler les prieurs des autres paroisses et tous les prêtres présents.

Il semble à première vue qu'il ne puisse rien y avoir de plus tranquille et de plus harmonieux que la vie de cette petite fédération religieuse, dont tous les membres paraissent strictement égaux. Mais c'est une illusion. Une observation plus attentive révèle, parmi les dévots de saint Besse, des tiraillements, des conflits d'ambition, des luttes ou sournoises ou violentes, parfois même sanglantes.

La simple différence de situation géographique a pour effet de déterminer des différences de rang entre les cinq communes associées. Il est clair que Cogne, qui est situé sur l'autre versant des Alpes Grées, est dans une position beaucoup moins avantageuse par rapport à saint Besse que les quatre autres paroisses, situées dans le val Soana où se trouve le sanctuaire. Mais ce n'est pas seulement à un autre bassin fluvial qu'appartient Cogne, c'est aussi à une autre région politique et religieuse. Tandis que le val Soana, comme tout le Canavais, ressortit au Piémont, fait partie du diocèse d'Ivrée et participe à la langue et à la civilisation italiennes, Cogne dépend du duché et du diocèse d'Aoste, que des liens historiques plusieurs fois séculaires tiennent encore attaché à la langue et la culture françaises[1]. Entre les gens de Cogne et les autres adorateurs de saint Besse, il y a donc une profonde séparation morale : ce sont presque des étrangers les uns pour les autres. Cette séparation n'est pas atténuée, comme il arrive souvent sur les frontières, par de fréquents échanges commerciaux. Si les relations économiques ont pu être actives dans le passé entre la vallée de

1) Pendant tout le moyen âge, la vallée d'Aoste (jusqu'à la Lys) a formé une sorte de marche française, dépendant successivement des royaumes de Bourgogne et de Provence et du comté de Savoie et opposée à la marche italienne d'Ivrée. C'est seulement à partir du xiv[e] siècle qu'Aoste et Ivrée se sont trouvées réunies sous la domination de la maison de Savoie ; mais, même alors, la vallée d'Aoste ne devint pas terre piémontaise : elle continuait à dépendre de la Cour de Chambéry. Voir Tibaldi, *op. cit.*, *passim*, notamment II, p. 317 sq. (en 1229, guerre entre Aoste et Ivrée) ; III, p. 14 sq.

Cogne et le val Soana, elles sont nulles aujourd'hui : les gens de Cogne ne franchissent la muraille qui borne leur bassin que pour venir à saint Besse; ils ne se soucient même pas de descendre jusqu'à Campiglia[1]. Aussi se sentent-ils, à la fête, un peu dépaysés et isolés : par peur d'être tournées en dérision, les femmes de Cogne ne revêtent pas ce jour-là leur singulier accoutrement des dimanches; elles font tout leur possible pour passer inaperçues[2]. On conçoit dès lors que les gens du val Soana considèrent un peu comme des intrus leurs associés de l'autre côté des montagnes. Qu'ils viennent, si bon leur semble, faire dévotion à saint Besse, mais comme tant d'autres pèlerins, à titre individuel; qu'ils ne prétendent pas diriger notre fête, administrer notre sanctuaire et porter notre saint! Nous mêlons-nous, nous autres, de faire la loi dans les nombreux lieux saints dont se glorifie le diocèse d'Aoste?

Ce sont surtout les gens de Campiglia qui nourrissent de semblables pensées. Et, s'ils rêvent de rejeter Cogne en dehors de la communauté de saint Besse, c'est peut-être parce qu'ils espèrent ainsi se défaire du principal obstacle à leur prééminence, ou même à leur domination exclusive sur le sanctuaire. C'est un fait que Campiglia, malgré sa faible population[3], jouit, dans le val Soana, d'un prestige particulier; on dit que c'est la plus ancienne commune de la vallée, et la première paroisse chrétienne, par qui toutes les autres ont été évangélisées. En outre, comme les Campigliais vivent à l'ombre du sanctuaire, il se sentent unis au saint par des liens particulièrement intimes et ils tendent à le considérer

1) Le Cognien, qui exerce depuis fort longtemps les fonctions de prieur de saint Besse et qui est obligé de se rendre chaque année à la fête, m'a affirmé n'être jamais descendu plus bas que le sanctuaire.

2) Il paraît qu'autrefois les gamins de Campiglia leur mettaient des cailloux sur la bosse que forme leur vaste tournure.

3) En 1901, Campiglia comptait 209 habitants, Valprato 1.355, Ronco 3.105, Ingria 1.280. Ronco est aujourd'hui le centre économique et la capitale administrative de la vallée. Voir Farina, *Valle Soana*, p. 24, p. 36 sqq., p. 49, p. 59.

comme leur patron propre. Beaucoup d'hommes de Campiglia portent le nom de Besse. Il est vrai que quand ils émigrent, ce qui est très souvent le cas, ils paraissent assez gênés de leur patron, que le calendrier ignore et qui sent un peu trop le terroir : ils prennent un autre nom[1], comme pour manifester le changement de leur être déraciné. Mais, rentrés au pays, ils sont bien aises de se remettre sous la garde du saint, qui est à la fois leur patron personnel et le protecteur de leur petite patrie. Enfin, par la force des choses, les autres communes ont été amenées à confier à l'église la plus voisine la garde et l'entretien du sanctuaire et à avoir recours à elle pour les ornements et les accessoires de la fête. Et c'est ainsi que les Campigliais en sont venus à considérer la chapelle du « Mont » comme une simple dépendance de leur paroisse et à concevoir le désir de convertir l'hypothèque qu'ils ont sur saint Besse en une mainmise effective et totale.

Mais réussiront-ils? Ils ont essayé dans le passé à plus d'une reprise et ils ont trouvé à qui parler. Les gens de Cogne, les premiers visés, ont paru peu disposés à abandonner le droit qui leur vient de leurs ancêtres. Laissons ici la parole à l'un des héros de ces luttes homériques, un vieux de 77 ans, qui, après avoir exercé longtemps le métier de maçon, occupe sa retraite à soigner les abeilles. Comme je lui montrais un jour les photographies que j'avais prises du sanctuaire et de la fête : « Ah, saint Besse! me dit-il en souriant, j'y ai attrapé un joli coup de couteau ». Je m'étonnai. « Pour vous expliquer ça, il faut remonter très loin en arrière ». Et il me raconta la légende du saint, qui, comme on le verra, attribue un rôle important aux gens de Cogne dans l'origine du culte et fonde ainsi leur droit à la fête. Puis il descendit à des temps plus proches de nous, quoique assez

1) Généralement, celui de Laurent, parce que c'est le saint officiel du 10 août. Comme me l'expliquait un Valsoanien travaillant à Paris, « *Laurent, ça veut dire Besso en français.* » On sent qu'il s'en est fallu de peu que saint Besse ne se fondît dans la personnalité plus illustre de saint Laurent.

indéterminés. « Une année qu'il était devenu nécessaire d'agrandir la chapelle, le recteur de Campiglia, pour donner à ses paroissiens plus d'ardeur à la besogne, leur promit pour prix de leur peine que désormais à chaque procession, sur les quatre porteurs de la statue du saint, il y en aurait toujours deux qui seraient de Campiglia. L'année d'après, la fête tombait à Cogne. Quand les jeunes gens de Cogne désignés pour porter la statue voulurent la charger sur leurs épaules, ceux de Campiglia s'y opposèrent, alléguant la promesse de leur curé. On discuta et bientôt on en vint aux mains. A l'intérieur de la chapelle, ce n'était que tumulte et confusion; on se poussait dans tous les sens : c'était comme un champ de blé battu par la tempête. Déjà les couteaux luisaient. Les prêtres et les prieurs eurent bien du mal à calmer les colères; mais, cette année-là, la procession ne put avoir lieu.

« Les années suivantes, les Campigliais se tinrent cois et la fête eut lieu comme à l'ordinaire; mais quand, cinq ans plus tard, le tour de Cogne revint, nous étions bien résolus à maintenir notre droit. Aussi désigna-t-on, cette année-là, huit solides gaillards pour tenir les barres de la statue; j'étais du nombre. Dans la chapelle, le tapage recommença et pendant toute la procession, les Campigliais nous assaillirent avec violence; nous dûmes faire bonne garde pour que la statue du saint ne fût pas culbutée. Pendant la bagarre, les gens de Ronco, de Valprato et d'Ingria nous animaient en nous criant : « *Couragi*, *Cougneis*; *si teñi nen boun*, *noi autri soma pers*[1] (Courage, Cogniens; si vous ne tenez bon, nous autres sommes perdus) ». C'est au cours de cette bataille que je reçus un coup de couteau à la cuisse droite, ce qui ne m'empêcha pas d'aller jusqu'au bout. Quand nous fûmes enfin arrivés à la porte de la chapelle, les gens de Ronco, de

1) M. Farina, qui a bien voulu me donner l'orthographe correcte de cette phrase historique (débitée avec solennité), me dit qu'elle appartient, non au dialecte valsoanien, mais au piémontais. Cela n'a rien d'étonnant, car le patois de Cogne et celui du val Soana n'ont presque rien de commun.

Valprato et d'Ingria s'apitoyaient sur nous en disant : « Voyez les pauvres Cogniens, comme ils sont en sueur! » Pauvre saint Besse! était-ce vraiment la peine de venir se loger si haut et si loin des hommes, dans la montagne déserte, pour être ainsi mêlé aux tumultueuses zizanies de ses adorateurs? Devons-nous l'en plaindre, ou plutôt le féliciter d'avoir des fidèles si furieusement jaloux de le servir? Admirons en tout cas l'âpre ténacité des Cogniens à défendre « l'honneur de leur commune » et le patrimoine moral qu'ils tenaient de leurs pères.

Cette fois-là, l'attitude résolue des gars de Cogne eut raison des prétentions des Campigliais. L'évêque d'Ivrée, devant qui l'affaire fut portée, décida, pour faire droit dans une mesure raisonnable à la promesse imprudente du curé, que les gens de Campiglia pourraient désormais arborer à chaque procession autant de bannières qu'ils voudraient; mais, quant aux fouïaces et à la statue du saint, elles continueraient à être portées, suivant la coutume, par chaque commune à tour de rôle. Cette sage sentence ne mit pas fin au débat. Il faut croire que les Campigliais renouvelèrent leurs tentatives d'empiètements; car la fête donna lieu à de nouvelles batailles, si bien que le gouvernement se décida à y envoyer chaque année quelques carabiniers. Assagis par cette intervention extérieure et peut-être fatigués de la lutte, les fidèles de saint Besse décidèrent il y a quelques années, « pour avoir la paix », de réformer la constitution séculaire qui les régissait. Dorénavant, les porteurs du saint ne seraient plus nommés successivement par les diverses communes; l'honorable fonction serait adjugée, tous les ans, aux plus offrants sans distinction de paroisse. Ainsi, pour dix ou vingt francs selon les années, chacun peut acheter sa part de la charge sainte. Innovation dangereuse, qui, tout en dotant le trésor de la chapelle d'une nouvelle source de revenus, introduisait un principe dissolvant dans l'antique communauté. Bien entendu, les gens de Campiglia ne manquent pas, chaque année, d'enchérir sur leurs concurrents, de manière

à accaparer toutes les barres de la précieuse statue : « ils sont trop fiers, dit-on, pour laisser partir leur saint Besse ! »

On peut prévoir sans trop de témérité dans quel sens se poursuivra l'évolution commencée. La vieille culture locale, qui formait l'atmosphère naturelle de saint Besse, est déjà fortement entamée : elle ne résistera plus très longtemps à l'invasion des gens des villes, des idées et des mœurs modernes. Si les passions d'antan se sont calmées, c'est que la foi a fléchi. Quand le roi est à Cogne pour chasser le bouquetin, ou quand il fait mauvais temps, la troupe des Cogniens, qui traversent la montagne pour aller à saint Besse, se réduit parfois au seul prieur de la paroisse[1]. Les gens de Campiglia pourront sans doute avec le temps réaliser leur rêve ; mais, quand ils seront devenus les seuls maîtres du sanctuaire, celui-ci aura perdu beaucoup de son prix. Saint Besse ne risquera plus alors de recevoir des horions dans la mêlée ou d'être renversé par terre. On ne se disputera plus l'honneur de le porter ; qui sait même si la charge trouvera encore des amateurs ? La statue sera devenue bien pesante pour des épaules que la foi ne fortifiera plus. Le « Mont saint-Besse » offrira aux gens de la vallée un but d'excursion, où l'on ira, le 10 août, pique-niquer et danser sans trop savoir pourquoi[2]. Il restera au saint la ressource de faire comme tant de ses fidèles et d'aller au loin s'établir à la ville : la cathédrale d'Ivrée lui réserve un asile sûr. Mais qui pourra reconnaître dans ce citadin bien habillé, perdu dans la foule des saints officiels, l'ancien hôte de la

1) Cette année, il y avait à la fête une quinzaine de Cogniens ; ce nombre est, paraît-il, inférieur à la moyenne. On raconte qu'autrefois, surtout les années où la fête « appartenait » à Cogne, il venait à saint Besse 100 ou même 200 pèlerins d'outre-monts.

2) C'est déjà le cas pour les Piémontais, assez nombreux, qui sont venus s'établir dans la vallée, surtout à Ronco. — Bien entendu, il n'est pas impossible que, sous l'influence de circonstances favorables, le sanctuaire du mont Fautenio renaisse à une vie nouvelle et, comme beaucoup d'autres lieux saints du même genre, devienne un pèlerinage renommé : cf. *infra*, p. 167. Mais, même en ce cas, le culte montagnard, replié sur lui-même et relativement autonome, aura cessé d'être.

roche sauvage ? Le « saint Besse de la montagne » ne sera plus. Il n'aura pas survécu bien longtemps à la vieille organisation locale, dont son sanctuaire était le centre et qui chevauchait si bizarrement par-dessus les barrières naturelles, les frontières politiques et les cadres réguliers de l'Église.

IV. — Saint Besse dans la plaine.

Le nom de saint Besse n'a pas une grande célébrité dans le monde chrétien. En dehors de la région qui environne le sanctuaire du mont Fautenio, il n'est connu et honoré que dans la petite bourgade d'Ozegna et dans la métropole du diocèse dont fait partie le val Soana, à Ivrée. Cette ville se flatte de posséder les reliques du saint ; elle lui voue, depuis plusieurs siècles tout au moins [1], un culte très populaire et elle l'a élevé à la dignité de « compatron du diocèse ». Mais ce culte officiel et le culte local paraissent tout à fait extérieurs l'un à l'autre : la fête du « saint Besse de la plaine » a lieu, non le 10 août, mais le 1er décembre, à une époque de l'année où le « saint Besse de la montagne » serait souvent bien empêché de recevoir des visiteurs à cause de la neige qui recouvre son sanctuaire [2].

La discordance des fêtes, l'autonomie presque complète du culte montagnard pourraient faire supposer que nous nous trouvons ici en présence de deux saints différents, qui n'auraient en commun que leur nom. Mais il est bien difficile d'admettre que deux saint Besse se rencontrent sur un territoire aussi limité, quand l'Église tout entière n'en

1) Les anciens Statuts de la cité d'Ivrée, dont la collection remonte aux environs de 1338, mentionnent déjà la fête de saint Besse parmi les jours de vacances judiciaires et parmi les trois grandes foires annuelles de la ville. Voir *Historiæ patriæ monumenta*, *Leges municipales*, I, col. 1164 et col. 1184. Sur la date de ce document, cf. Ed. Durando, *Vita cittadina e privata nel medio evo in Ivrea*, in *Bibl. della società storica subalpina*, t. VII, p. 23 sqq.

2) On dit, dans le val Soana, que la « vraie » fête de saint Besse est le 1er décembre, mais que l'évêque d'Ivrée a, par un décret, autorisé les montagnards à célébrer leur fête le 10 août. Les gens de Cogne paraissent ignorer complètement la fête du 1er décembre.

connaît aucun autre ; d'ailleurs, les autorités ecclésiastiques du diocèse proclament que le protecteur du val Soana et le compatron d'Ivrée sont un seul et même saint[1]. Mais de ces deux cultes, l'un urbain et officiel, l'autre villageois et un peu irrégulier, lequel a donné naissance à l'autre ? Saint Besse est-il un enfant de la montagne, que la métropole a adopté et magnifié ? Ou bien, est-ce un grand personnage de la ville, qui n'a pas dédaigné de venir prendre place, pour le bonheur de quelques grossiers montagnards, dans la petite chapelle que surplombe un énorme rocher ?

D'après un historien italien très érudit et très perspicace, le P. Savio, le culte ivréen de saint Besse serait probablement autochtone et remonterait aux premiers siècles du christianisme piémontais[2]. Mais cette hypothèse, qui repose uniquement sur la critique des textes relatifs à Ivrée et qui, comme son auteur le reconnaît, ne s'appuie sur aucune

1) Une petite brochure, publiée avec l'approbation ecclésiastique, porte le titre : *Vita e miracoli di San Besso, martire tebeo, compatrono della diocesi d'Ivrea* (Turin, Artale, 1900 ; c'est, je crois, une réimpression ; elle sera désormais citée : *Vita*). Sur la couverture figure le portrait du saint avec la légende *Protettore di val Soana.*

2) Voir Fedele Savio, S. J., *Gli antichi vescovi d'Italia dalle origini al* 1300. *Il Piemonte* (Turin, 1889), p. 180 sqq., surtout 182 sq. Le P. Savio commence par établir, dans un exposé lumineux sur lequel nous aurons à revenir à propos de la légende, qu'au XVe siècle, les Ivréens n'avaient aucune connaissance sûre au sujet de la vie et de la mort de saint Besse; puis il ajoute : « par conséquent, saint Besse a dû être vénéré par les Ivréens depuis des temps très anciens et peut-être dès les premiers siècles du christianisme ». La conséquence nous paraît un peu forcée. A l'appui de cette hypothèse, le P. Savio cite une inscription funéraire, copiée à Ivrée, paraît-il, vers la fin du IXe siècle et que Gazzera, sans preuve, assigne à la fin du VIe siècle ; un certain prêtre Silvius y déclare avoir déposé dans un monument les restes de saints martyrs, à côté de qui il veut être enterré et dont il invoque la protection pour sa patrie. Voir C. Gazzera, *Delle iscrizioni cristiane antiche del Piemonte* (Turin, 1849), p. 80 sq. Gazzera se demande si les « saints martyrs » de cette inscription ne seraient pas les saints Savin, Besse et Tégule, qui sont honorés à Ivrée. Le P. Savio déclare que cette hypothèse est fausse en ce qui concerne S. Savin ; mais il admet que l'épitaphe de Silvius *peut* très bien s'appliquer à Besse et à Tégule. C'est possible ; mais rien ne le prouve et il faudrait commencer par démontrer que ce sont là deux « saints indigènes d'Ivrée » ; ce qui est précisément en question.

preuve positive, paraît difficilement compatible avec la diffusion actuelle du culte de saint Besse.

Si la propagation de ce culte s'est faite, comme semble l'admettre le P. Savio, du centre à la périphérie du diocèse, pourquoi ce rayonnement n'a-t-il eu lieu que dans une direction unique? Pourquoi les gens d'Ozegna et du val Soana, et eux seuls, ont-ils adopté comme protecteur direct le glorieux compatron de tout le diocèse? Et surtout, si la communauté montagnarde a emprunté à la métropole ivréenne la connaissance de saint Besse, comment ce culte a-t-il pu s'implanter et se perpétuer à Cogne, qui, depuis le XII[e] siècle tout au moins, ressortit à l'évêché d'Aoste[1] et n'a aucun rapport avec Ivrée? Ces difficultés disparaissent, si l'on admet l'hypothèse inverse, suivant laquelle le culte de saint Besse, originaire de la montagne, s'est propagé d'abord de Campiglia à Ozegna, et ensuite d'Ozegna à Ivrée. Or, cette hypothèse est fondée, s'il faut en croire une tradition, inconnue à Cogne mais très vivante dans le val Soana, dont l'expression littéraire la plus ancienne remonte au XV[e] siècle[2].

Selon cette tradition, le corps de saint Besse reposait depuis longtemps dans la petite chapelle accolée au Mont, où les fidèles de la région venaient l'adorer, quand au IX[e] siècle, de pieux voleurs, venus du Montferrat, résolurent de s'en

1) Cela résulte de deux chartes pontificales (du 15 janvier 1151 et du 6 mai 1184), confirmant les privilèges et possessions de l'évêque et des chanoines de Saint-Ours d'Aoste dans le bassin de Cogne. Voir *Historiæ patriæ monumenta*, t. I, p. 795 sq., p. 931 ; cf. p. 981, p. 1091.

2) Elle se trouve dans un bréviaire manuscrit, conservé dans les archives de la cathédrale d'Ivrée, qui date, paraît-il, de 1473; cf. le P. Savio, *op. cit.*, p. 181. [On trouvera en appendice le texte de ce document, dont une copie m'a été envoyée d'Ivrée pendant l'impression de cet article.] La plus ancienne relation imprimée de cette tradition se trouve dans G. Baldesano di Carmagnola, dottor theologo, *La sacra historia thebea,.... opera non meno dilettevole che pia* (Turin, 2[e] éd., 1604 ; la première édition, de 1589, ne contient aucune allusion à saint Besse), p. 269 sqq. Dans la liste des sources, qui se trouve en tête du volume, Baldesano mentionne une *Historia di S. Besso*, qui est peut-être le bréviaire de 1473, dont une copie lui aura été envoyée d'Ivrée après la première édition de son livre. — Cf. *Vita*, p. 8 sq.

emparer pour le porter dans leur patrie[1]. Ils mirent la précieuse dépouille dans un sac, qu'ils chargèrent sur un mulet. Arrivés à Ozegna, où ils devaient passer la nuit, ils dirent à l'aubergiste, pour ne pas éveiller ses soupçons, que leur sac ne contenait que du lard[2] et ils le déposèrent dans le coin d'une salle. Mais, quand ils furent couchés, l'aubergiste, en passant par cette pièce, vit qu'elle était toute illuminée. Cherchant la cause de cette clarté mystérieuse, il ouvrit le sac et aperçut le corps. Persuadé que ce ne pouvaient être que les reliques d'un grand saint, et bien décidé à les garder pour sa commune, il les mit en lieu sûr et les remplaça dans le sac par des ossements vulgaires, pris au cimetière. On ne sait ce qui advint des voleurs volés du Montferrat; mais le mulet retourna tout droit au sanctuaire du Mont[3]. L'auberge qui abritait les reliques fut transformée en une chapelle, d'où dérive l'église actuelle d'Ozegna, toujours consacrée à saint Besse. Pendant longtemps, le corps sacré resta dans cet endroit, entouré de la dévotion des gens du Canavais et opérant de nombreux miracles. Mais au début du XI[e] siècle, Ardouin, roi d'Italie, voulut enrichir de ce trésor la cathédrale d'Ivrée et ordonna de l'y transporter en grande pompe[4]. Le voyage n'alla pas sans incident. Selon mes informateurs valsoaniens, qui sont sans doute ici les échos de la tradition

1) T. Tibaldi (*op. cit.*, I, p. 375, n. 3) reproduit une « légende valdôtaine », publiée par E. Duc dans l'*Annuaire du diocèse d'Aoste* de 1893, qui raconte la translation des reliques de saint Besse. Dans cette version, le vol des reliques est attribué à des Cogniens, qui, se rendant « sur la fin d'automne au Montferrat y exercer la distillation », « emportèrent le corps du saint avec l'intention d'en faire don à quelque pays sur leur parcours ». Cette version, qui, je crois pouvoir l'affirmer, n'a jamais été recueillie à Cogne sous cette forme, résulte d'une combinaison des données de Baldesano avec la tradition cognienne, relative à la découverte du corps du saint, qu'on trouvera exposée plus bas.

2) Tradition orale. Baldesano dit simplement : « une chose vile ».

3) Ce trait de la légende locale ne se trouve pas dans Baldesano.

4) La tradition orale, du moins telle qu'elle m'a été récitée par des Valsoaniens résidant à Paris, ne donne aucune précision, ni de dates, ni de noms propres.

d'Ozegna, en sortant du village, le chariot où étaient les reliques ne voulait plus avancer ; pour le remettre en marche, il fallut couper un petit doigt du saint, qui est resté à Ozegna. Selon Baldesano, qui s'appuie sur une tradition ivréenne, avant d'arriver au but, en traversant le pont sur la Doire, le corps sacré arrêta encore son véhicule ; les citoyens d'Ivrée durent faire le vœu de le placer dans une crypte au-dessous du maître-autel de la cathédrale. Aussitôt la pesanteur extraordinaire des reliques cessa et saint Besse prit possession de son nouveau domaine.

Le savant bollandiste, qui relate cette histoire d'après Baldesano, gourmande fort le pauvre chanoine pour avoir complaisamment accueilli ces piètres traditions populaires, *populares traditiunculas*[1] : comment n'en a-t-il pas aperçu l'invraisemblance historique, l'immoralité et les « conséquences odieuses » ? Car la substitution, par laquelle la Providence a si mal récompensé le zèle des pieux larrons, devait avoir pour conséquence de faire adorer comme reliques, dans le Montferrat, les restes d'un corps profane. Ces scrupules d'une conscience éclairée étaient aussi étrangers que possible à l'hagiographie légendaire du moyen âge, dont relève notre récit. Rien de plus courant dans cette littérature que le thème du vol des reliques[2] ou que l'épisode de la translation interrompue par une prodigieuse résistance du corps sacré[3]. L'intervention du roi Ardouin n'est guère propre à relever le crédit de ce tissu de lieux communs. Des historiens italiens de notre temps aiment encore à saluer « un champion de l'indépendance latine contre la tyrannie germanique » dans ce marquis remuant, que les comtes italiens, pour faire échec à la domination impériale, investirent deux fois d'une royauté précaire et qui fut deux fois excommunié

1) *Acta SS.*, sept., t. VI (1757), p. 916.

2) Cf. P. Saintyves, *Les saints successeurs des dieux* (Paris, 1907), p. 41 sqq.

3) Cf. le P. Delehaye, *Les légendes hagiographiques* (Bruxelles, 1906), p. 35 sq.

comme « épiscopicide ». A plus forte raison, la légende s'est-elle emparée de ce Charlemagne piémontais pour en faire un héros national et pour lui attribuer l'honneur de tout ce qui est beau, grand et saint dans la région[1]. La ville d'Ivrée, qui, grâce à lui, fut promue dans les premières années du XIe siècle au rang de capitale de l'Italie, ne fait qu'acquitter une dette de reconnaissance en faisant remonter à Ardouin l'origine du culte qu'elle voue à saint Besse[2].

Mais ce serait abuser de la critique négative que de se refuser à reconnaître le fond de réalité qui se cache sous ces fictions inconsistantes. D'une manière générale, les histoires si communes, qui ont trait à l'« invention » ou à la translation des reliques, ne prouvent rien à elles seules, en ce qui concerne l'authenticité ou même l'existence des reliques en question; mais elles nous instruisent très exactement sur la localisation et sur la dépendance mutuelle des centres de culte. Dans ce domaine, la fantaisie des faiseurs de légendes peut difficilement se donner libre cours, comme quand il s'agit d'événement mythiques ou lointains; car elle est soumise, ici, à l'épreuve des faits présents et surtout au contrôle jaloux des passions et des susceptibilités locales. Si les gens de la ville avaient pu faire croire aux adorateurs paysans ou montagnards de saint Besse que l'objet de leur dévotion grossière était emprunté à la métropole, ils n'y auraient sans doute pas manqué. Comme c'était impossible, ils se sont contentés de revendiquer pour leur cathédrale la possession

1) Sur ce phénomène d'absorption, qui est extrêmement général, voir le P. Delehaye, *ibid.*, p. 20 sqq.

2) Sur le rôle historique du roi Ardouin et sur les légendes qui se sont formées autour de son nom, voir L. G. Provana, *Studi critici sovra la storia d'Italia a tempi del re Ardoino* (Turin, 1844), notamment p. 252 et p. 307; F. Gabotto, *Un millennio di storia eporediese* (356-1357), in *Bibl. Soc. stor. subalp.*, t. IV, p. 19 sqq., p. 118 et préface aux *Studi eporediesi*, *ibid.*, t. VII (1900), p. v; B. Baudi di Vesme, *Il re Ardoino e la riscossa italica contro Ottone III*, *ibid.*, p. 1 sqq. Il est remarquable que Ferrari, dont le *Catalogus sanctorum Italiæ* est cité à ce propos par les bollandistes, *loc. cit.*, p. 917, s'inscrit en faux contre le rôle prêté au roi Ardouin par le bréviaire de 1473.

de tout le corps sacré, en laissant seulement à Ozegna la consolation d'un petit doigt et au sanctuaire du val Soana l'honneur d'avoir abrité primitivement les reliques du saint. Les bergers de la montagne seraient mal venus à protester contre une répartition, qui, si elle les dépouille du corps de leur protecteur, leur fait jouer un rôle essentiel dans la constitution du trésor sacré de la métropole.

Peut-être s'étonnera-t-on qu'un centre religieux de l'importance d'Ivrée ait été réduit à aller chercher si loin et si tardivement les reliques dont il avait besoin; mais le cas de saint Besse n'a rien d'exceptionnel. Aucun des trois patrons, qui protègent spécialement la cité et le diocèse d'Ivrée et dont les reliques sont conservées dans la cathédrale, n'est un saint indigène; chacun de ces trois corps sacrés a été, suivant la tradition ecclésiastique, importé du dehors à une date relativement récente. Le corps de saint Tégule, qui était resté ignoré jusqu'à la fin du xe siècle, fut, dit-on, découvert par l'évêque saint Vérémond en un lieu situé à quelque distance au nord d'Ivrée et transféré dans la cathédrale peu avant celui de saint Besse[1]. Quant à saint Savin, ancien évêque de Spolète, ses reliques n'ont été apportées à Ivrée que vers le milieu du xe siècle, à une époque où des relations très étroites unissaient les ducs de Spolète et les marquis d'Ivrée[2]. Si des raisons politiques ont pu déterminer les Ivréens à adopter pour leur principal patron un évêque étranger, il est probable que des considérations du même ordre n'ont pas été étrangères au choix de leur « compatron » saint Besse.

1) C. Boggio, *Le prime Chiese christiane nel Canavese*, in *Atti della Società di archeologia e belle arti per la provincia di Torino*, t. V (Turin, 1894), p. 67.

2) Le P. Savio, *op. cit.*, p. 182 sq. Pourquoi cet auteur accepte-t-il l'historicité de la tradition relative à l'origine étrangère du culte de saint Savin et écarte-t-il, sans même la discuter, la tradition tout à fait analogue qui concerne saint Besse? — Sur les rapports entre Ivrée et Spolète au IXe et au Xe siècles, voir Gabotto, *Un millennio*, p. 14 sqq.

L'horizon politique d'Ivrée au moyen âge était étroitement restreint, d'une part, par la muraille des Alpes, d'autre part, par un cercle de voisins puissants, Verceil, le Montferrat et le comté de Savoie. Seul, le Canavais, la riche région agricole qui s'étend à l'Ouest en bordure des montagnes, pouvait offrir à Ivrée le complément de ressources et de force dont elle avait un besoin impérieux. Aussi la préoccupation dominante de la politique ivréenne du XI[e] au XIV[e] siècle a-t-elle été toujours d'étendre son influence sur le Canavais, d'écarter, au besoin par la guerre, les prétentions rivales, d'apaiser les luttes incessantes des châtelains locaux, enfin de les unir tous en une fédération placée sous l'hégémonie d'Ivrée. En outre, les évêques d'Ivrée se ménageaient, dans ce labyrinthe de fiefs et de sous-fiefs qu'était le Canavais, des possessions directes d'où leur influence rayonnait sur tout le pays[1]. C'est ainsi que nous voyons, dans une charte du 15 septembre 1094, le comte Hubert du Canavais faire don à l'évêque Ogier et aux chanoines de Sainte-Marie d'Ivrée de plusieurs terres qui lui appartenaient, et en particulier d'Ozegna[2]. En un temps où la religion et la politique étaient intimement liées, où la principale puissance temporelle du territoire ivréen était celle de l'évêque[3], où la communauté du culte était le lien social le plus efficace, Ivrée ne pouvait manifester d'une façon plus énergique sa volonté de s'annexer la Canavais qu'en accordant une place d'honneur dans sa cathédrale au saint que les gens de ces parages honoraient d'une dévotion fervente et dont le sanctuaire se trouvait sur les terres de l'évêque. Il est bien probable que la naturalisation

1) Cet exposé se fonde sur le travail cité de Gabotto; voir surtout p. 46 sqq., p. 56 sq., p. 81 sqq., p. 118 sq.

2) F. Gabotto, *Le carte dello Archivio vescovile d'Ivrea fino al* 1313, in *Bibl. Soc. stor. sulbalp.*, t. V, p. 13. — Ozegna est resté longtemps sous la domination épiscopale; car nous voyons en 1337 l'évêque d'Ivrée céder au comte de Savoie Aimon diverses terres, parmi lesquelles figure Ozegna. Voir Gabotto, *Un millennio*..., p. 207.

3) Sur l'importance historique d'Ogier et sur la puissance temporelle des évêques d'Ivrée, voir Gabotto, *Un millennio*..., p. 38 sqq., p. 43 sqq.

ivréenne de saint Besse remonte à cette époque : elle annonce et elle prépare cet acte solennel du 15 mars 1213, par lequel les comtes du Canavais deviennent citoyens d'Ivrée *perpetualiter* et s'engagent à défendre la cause de la cité, dans la paix et dans la guerre[1].

Mais, pour pouvoir jouer un rôle dans la politique ivréenne, il avait fallu d'abord que saint Besse descendît de sa montagne et vînt s'établir au cœur du Canavais. Il ne pouvait choisir un endroit mieux placé qu'Ozegna. Cette bourgade, telle que la décrit Casalis, est située au centre d'un pays fertile et commerçant ; elle est entourée d'une ceinture presque continue de bourgs et de villages; elle commande un pont sur l'Orco, qui est d'une importance capitale pour le transit d'une vaste région ; enfin, elle se trouve à la jonction de trois grandes routes, qui conduisent l'une à Ivrée, l'autre à Verceil et au Montferrat, la troisième à Turin[2]. De tout temps, les carrefours, qui sont comme les nœuds de la circulation sociale, ont été des foyers intenses de vie religieuse. Or, parmi les courants humains qui s'entrecroisaient à Ozegna, il y en avait un qui débouchait, chaque automne, de la petite vallée fermée de la Soana, se dirigeant vers les centres industrieux du Montferrat et de Verceil[3]. A cette première étape de leur migration, encore tout pleins de saint Besse, les hommes de la montagne devaient enseigner son nom, sa puissance et ses bienfaits aux hôtes qui les hébergeaient. Comme il arrive souvent, dans la lutte pour la suprématie, c'est le dieu le plus fruste et le plus singulier qui l'a emporté sur ses concurrents, plus policés, mais plus fades. Et c'est ainsi que, comme le dit avec raison la tradition, l'ancienne auberge

1) Sur cet acte, voir Casalis, *Dizionario*, t. VIII, p. 647 et Gabotto, *ibid.*, p. 81 sqq. Parmi les signataires figurent les comtes de plusieurs des bourgs situés autour d'Ozegna, Aglié, Valperga, Pont, etc.

2) Voir l'article *Ozegna* dans le Dictionnaire de Casalis, t. XIII (1845), p. 751 sqq. (*località centrale*) et voir la carte, *supra*, p. 118.

3) L'allusion au Montferrat, dans la légende du vol des reliques, paraît assez significative. Verceil était au moyen âge beaucoup plus riche et plus peuplée qu'Ivrée, nous dit Gabotto, *ibid.*, p. 119.

d'Ozegna a été affectée au culte de saint Besse[1]. A force de donner l'hospitalité aux émigrants de la montagne, les ruraux du Canavais se sont approprié leur saint patron.

Ainsi, l'hypothèse, suivant laquelle le saint Besse de la montagne est arrivé jusqu'à Ivrée en passant par Ozegna, concorde avec la diffusion actuelle du culte, avec le témoignage de la tradition, avec les données de l'histoire. La chapelle du pâturage alpestre, l'église de la grasse campagne, la cathédrale de la ville, ces trois demeures de saint Besse marquent les étapes successives du développement, qui lui a permis de ne pas rester cantonné dans une obscure petite vallée et de venir occuper une place modeste, mais honorable, dans la société régulière des saints.

V. — La légende de saint Besse.

Nous avons pu décrire la dévotion à saint Besse et l'organisation de son culte en faisant à peu près abstraction de la légende qui les justifie ; tant il est vrai que la pratique religieuse est, dans une large mesure, indépendante des raisons qui sont censées la fonder. Ce n'est pas que ces raisons fassent défaut aux fidèles : elles leur sont abondamment fournies par l'enseignement de l'Église et par la tradition populaire.

Dans la légende officielle du diocèse[2], saint Besse nous

1) Les ruines d'un très vieux temple de saint Besse existaient encore à Ozegna au temps de Casalis, *loc. cit.*, p. 755. Il est remarquable que l'église d'Ozegna est la seule qui soit dédiée à saint Besse ; car celui-ci ne possède en propre dans le val Soana que la petite chapelle du sanctuaire et, à Ivrée, il n'est que l'hôte de la cathédrale, dédiée à la Sainte Vierge.

2) On en trouve une expression autorisée dans la *Vita* (cf. *supra*, p. 138, n. 1), p. 5 sq. L'auteur anonyme de cette brochure reproduit à peu près littéralement la version des *Memorie storiche sulla chiesa d'Ivrea*, du chanoine Saroglia (Ivrée, 1881, p. 16 ; je la connais grâce à l'obligeance de M. le chanoine Vescoz qui a bien voulu me copier ce passage ; désormais citée : A). Mais, arrivé au récit du martyre, il intercale la narration de Baldesano, *op. cit.*, p. 129 [= B], non sans la retoucher quelque peu. Une autre version de la légende a été donnée par Saroglia, dans *Eporedia sacra* (Ivrée, 1887 ; M. le chanoine Boggio, d'Ivrée, a bien voulu copier à mon intention la page 146 de cet ouvrage ; désor-

est présenté comme un martyr qui a « ennobli la région de son sang précieux » après avoir eu à subir des épreuves extraordinairement cruelles. C'était un soldat de la légion thébéenne, qui fut massacrée en 286 sur l'ordre de l'empereur Maximien. Ayant réussi à s'échapper, Besse vint chercher un refuge dans les montagnes du val Soana. C'est de là qu'il instruisait dans la foi les habitants de la vallée et sur-



S. BESSO - martire

Image de saint Besse, imprimée sur cretonne, qui se vend à la fête du 10 août.

tout les gens de Campliglia, qui furent les premiers à recueillir la bienfaisante influence de l'Évangile. Mais les soldats païens, avides de sang chrétien et désireux de satisfaire leur empereur, s'étaient lancés à la poursuite de saint Besse et avaient réussi à le trouver parmi les rochers du mont Fautenio[1]. Voici comment ils parvinrent à le découvrir. Quelques bergers de la montagne avaient fait cuire une brebis, qu'ils avaient dérobée au troupeau de leur maître; ayant rencontré Besse dans ces parages, ils l'invitèrent à prendre part au festin. Mais il refusa de manger d'une brebis qu'il savait

mais = C). Enfin, Ferrari, dans son *Catalogus sanctorum Italiæ*, en donne une quatrième version, composée *ex antiquis lectionibus quæ in ecclesia Eporediensi recitari consueverant*; elle est citée dans les *Acta SS.*, sept. t. VI, p. 917 [= D].

1) C'est ici que la *Vita* quitte A pour suivre B.

avoir été volée et il se mit à leur reprocher avec véhémence leur action coupable. Les bergers, craignant d'être dénoncés à leur patron, ou irrités de sa réprimande, ou plutôt mûs par la haine de la foi chrétienne qu'il ne rougissait pas de confesser[1], précipitèrent l'apôtre du haut d'une roche. Le saint ne mourut pas de cette chute terrible[2]. Mais sur ces entrefaites survinrent les soldats qui le poursuivaient. Ayant reconnu Besse et s'étant assurés qu'il s'obstinait à confesser la foi du Christ, ils le poignardèrent barbarement. D'autres prétendent, ajoute un peu dédaigneusement le narrateur, qu'après avoir été précipité du haut de la roche, il s'enfuit du val Soana et vint habiter quelque temps dans les montagnes plus voisines de la Doire Baltée, c'est-à-dire du côté de Cogne : c'est là qu'aurait eu lieu le martyre[3]. Ce qui est sûr en tous cas, c'est que les fidèles, spécialement ceux de Campiglia, par dévotion envers le glorieux martyr, recueillirent sa dépouille, qu'ils ensevelirent dans le creux d'un rocher; c'est sur sa tombe que fut élevée la petite chapelle qui, après diverses transformations, existe encore et qui est visitée par de nombreux pèlerins le 10 août de chaque année[4].

1) Cette troisième explication est ajoutée à B par la *Vita*.

2) Baldesano est beaucoup moins affirmatif; il dit seulement : « Quelques-uns ajoutent que cette chute ne fut pas cause de sa mort, Dieu le réservan miraculeusement, afin que son martyre fût plus éclatant ». Or, D fait bien mourir Besse à la suite de sa chute; ce qui, comme on le verra, est conforme à la tradition locale. D'autre part, dans C, le rôle des bergers se réduit à dénoncer Besse aux soldats païens, qui le mettent à mort, *precipitandolo da alto monte*. Enfin, dans A, les bergers disparaissent complètement, supplantés par les bourreaux de Maximien, qui, après avoir jeté le saint du haut d'une roche, lui coupent la tête.

3) Cette dernière phrase appartient en propre à la *Vita*. Dans C, il est dit que Besse, venant de la vallée d'Aoste, est arrivé dans le val Soana en passant par les montagnes de Champorcher et de Cogne. Cette version est aussi celle que reproduit Mgr Duc, au t. I de son *Histoire de l'église d'Aoste* (d'après l'extrait qu'a bien voulu me communiquer M. le chanoine Ruffier). — A partir d'ici, la *Vita* reproduit de nouveau A en ajoutant la mention spéciale de Campiglia.

4) Tandis que A, suivi par la *Vita*, n'établit aucun rapport entre le rocher du haut duquel le saint a été précipité et le Mont qui surplombe la chapelle,

Telle fut la glorieuse carrière de saint Besse, comme les curés la racontent au prône et comme on peut, paraît-il, la « lire dans les livres ». Il serait étonnant que cette légende, consacrée par l'Église et par l'imprimerie, n'eût pas pénétré dans le peuple des fidèles. De fait, elle paraît unanimement acceptée dans le val Soana, qui est placé, nous l'avons vu, sous l'autorité directe de la métropole ivréenne[1]. Mais il n'en va pas de même à Cogne; car cette paroisse échappe à l'influence d'Ivrée et les autorités ecclésiastiques d'Aoste se soucient sans doute assez peu d'un saint qui n'est pas de leur ressort. C'est à peine si quelques rares Cogniens rapportent à peu près exactement la légende officielle, à la façon d'une leçon savante que l'écolier récite avec effort. Encore la légende présente-t-elle dans leur bouche quelques variantes. Tous font mourir le saint à la suite de sa chute du haut du Mont; les soldats païens n'ont donc pas lieu d'intervenir. En outre, c'est avant d'aller habiter les hauteurs du val Soana que Besse a séjourné à Cogne. Enfin, on ne sait pas ce qu'est devenu son corps et on ne paraît guère s'en soucier.

Ces altérations ou ces corrections rapprochent la légende officielle de la tradition populaire, qui est de beaucoup la plus répandue chez les simples fidèles de Cogne. Selon celle-ci, saint Besse était un berger qui menait paître ses moutons autour du Mont. Lui-même restait continuellement au sommet du rocher. C'était un homme très saint, un vrai homme de Dieu : tout son travail n'était que de prier[2]. Aussi ses brebis étaient-elles les plus grasses de toutes et restaient-elles groupées autour de lui, de sorte qu'il n'avait jamais besoin de courir après. Deux autres bergers de la même

C spécifie que, « conformément à l'usage des Romains », le martyr a été enseveli sur le lieu même de son supplice.

1) Toutefois, la tradition orale du val Soana ajoute que saint Besse, tout en prêchant l'Évangile aux habitants de la vallée, faisait le métier de berger. Cette donnée, dont on verra plus loin l'importance, a disparu complètement dans toutes les rédactions littéraires.

2) Quelques narrateurs omettent toute allusion à la piété de Besse; ils passent tout de suite à la description de son troupeau, qu'ils font suivre de la remarque : « c'était un miracle ».

montagne, jaloux de voir que les brebis de Besse s'élevaient toutes seules et étaient toujours les plus belles, le jetèrent bas du haut du Mont[1]. Quelques mois plus tard, — c'était en plein hiver, vers la Noël, — des gens de Cogne qui passaient par là aperçurent au pied du rocher une fleur qui sortait toute droite au-dessus de la neige et qui était d'une beauté et d'un éclat merveilleux. Étonnés d'un spectacle si peu ordinaire en cette saison, ils allèrent chercher du monde. Quand on eut enlevé la neige à la place marquée par la fleur miraculeuse, on découvrit le cadavre du saint : il était intact ! En tombant, le corps s'était imprimé sur la roche, à l'endroit même où l'on va encore chercher les pierres de saint Besse. C'est pour cela qu'on a élevé une chapelle dans ce lieu et qu'on y va en dévotion toutes les années. Cogne a droit à la fête, parce que ce sont des gens de Cogne qui ont découvert les premiers le corps du saint.

Voilà l'idée que presque tous les Cogniens, en dépit des sermons et des brochures, se font encore aujourd'hui de la vie et de la mort de saint Besse. Si on leur fait remarquer qu'elle ne concorde pas avec l'enseignement de l'Église, la plupart semblent gênés et ne savent trop que dire. Si on insiste, si on leur demande pourquoi, sur les images ou les médailles qu'ils ont tous en leur possession, ce berger est représenté sous les traits d'un guerrier, ils répondent ou bien qu'ils ne savent pas, ou bien : « C'est vrai ; c'était un homme encore jeune ;... il avait fait son service militaire ». Ils paraissent, en général, tout à fait indifférents au désaccord qui existe entre la figure du saint, telle que l'Église la leur présente, et la représentation qu'en donne la tradition locale. Quelques-uns, pourtant, plus soucieux de logique, ont trouvé le moyen de concilier les deux images concurrentes : quand le soldat chrétien, fuyant ses persécuteurs, est venu se réfugier au-dessus de Campiglia, il s'est mis à « faire le berger » et à garder les moutons. Grâce à cette

1) Selon certains, la chute fut répétée trois fois.

métamorphose, le héros légendaire peut devenir un autre tout en restant lui-même. Procédé facile et peu coûteux, auquel l'imagination populaire n'hésite jamais à recourir pour ajuster l'une à l'autre des représentations disparates. Mais, reliée ou non à la légende locale, l'image, figurée par les tableaux et les statues, vit de sa vie propre et réagit sur la dévotion. A force de voir le berger saint Besse habillé en militaire, beaucoup de Cogniens se sont mis à penser qu'il devait s'intéresser surtout aux affaires des soldats en campagne... ou des conscrits réfractaires.

Il n'est pas pas étonnant que les gens de Cogne soient restés si obstinément attachés à la légende populaire de saint Besse : ils y sont chez eux, entre gens de la montagne, tandis qu'au milieu de l'empereur Maximien, des légionnaires thébéens et du glorieux martyr, ils se sentent dépaysés et contraints. Ils éprouvent du respect, mais peu de sympathie, pour un récit où le beau rôle est tenu par un étranger, venu de la plaine pour les instruire et les moraliser, et où les bergers font figure de mécréants, de voleurs et d'assassins. Comme l'autre saint Besse est plus aimable : simple enfant du pays, le meilleur berger du plus beau troupeau qu'on ait jamais vu sur ces montagnes ! Que d'émotions fortes et variées naissent des tableaux divers qui composent la légende ! C'est d'abord l'image idyllique et charmante du pâtre toujours en prière, entouré du troupeau béni. Puis vient le drame sombre, la vilenie des envieux, la pitoyable fin du pauvre Besse. Mais quel orgueil et quel ravissement quand des gens *de chez nous* découvrent la fleur merveilleuse ! Et quelle joyeuse assurance de se dire que le berger divin, en tombant, s'est comme incrusté dans la roche, pour y rester éternellement présent au milieu de ses protégés ; car ce premier miracle est la souche et la garantie de tous ceux que le saint accomplit journellement ou qu'on espère de sa puissance. La légende officielle enseigne aux fidèles les origines de leur foi ; elle leur rappelle quelques-uns des devoirs d'un bon chrétien et qu'il ne faut ni faire

tort à son patron ni murmurer contre son curé. Leçons utiles, assurément, mais qui ont le tort d'être des leçons ! L'autre légende, *la leur*, saisit leur être entier et le transporte dans un monde à la fois familier et sublime, où ils se retrouvent eux-mêmes, mais transfigurés et ennoblis.

De ces deux traditions, l'une savante et édifiante, l'autre naïve et poétique, la plus ancienne est certainement la seconde. La première, en effet, ne nous apporte sur saint Besse aucune donnée originale : la partie du récit qui lui appartient en propre consiste en généralités si pauvres et si banales qu'elles pourraient s'appliquer aussi bien à une foule d'autres saints[1]. Saint Besse n'est vraiment, pour l'Église, qu'une unité dans une légion : il n'a en propre que son nom. Les seuls traits un peu particuliers que contienne la légende officielle, elle les emprunte à la tradition orale, non sans les avoir retouchés à sa manière : l'image locale du saint, après s'être réfléchie dans la conscience des lettrés, revient à son point de départ, corrigée et déformée[2].

Rappelons-nous le thème unique que développe la tradition populaire : un berger béni est précipité par des rivaux jaloux du haut d'une roche, à laquelle il imprime son caractère sacré. Ce thème reparaît dans l'autre légende, mais à une autre place et sous une autre forme. D'abord, il a paru inadmissible aux auteurs de la nouvelle version que Besse fût mis sur le même pied que ses bourreaux et qu'il ne l'emportât sur eux que par la beauté et la docilité de son troupeau. Pour les

1) Voici un fait qui illustre bien le caractère abstrait et impersonnel du saint Besse officiel. La femme du prieur de Cogne m'a montré un jour plusieurs médailles toutes pareilles, souvenirs des fêtes auxquelles son mari a participé. Je fus un peu surpris de constater que ces médailles portaient, en légende, le nom de *saint Pancrace*. Comme j'exprimais mon étonnement, j'obtins la réponse péremptoire : « *Non*; *c'est le portrait de saint Besse* ». Et, en effet, c'est bien la même image-type du soldat-martyr.

2) A Ivrée même, comme nous l'avons vu, elle tend à s'évanouir tout à fait et à faire place à une image toute schématique, qui ne met plus en présence que « le confesseur de la foi » et « les bourreaux païens »; voir *supra*, p. 148, n. 2 et p. 149, n. 1.

gens de Cogne, la sainteté est une puissance singulière, qui vient d'une intime communion avec le monde divin et qui se manifeste par des effets temporels. Pour les clercs d'Ivrée, la sainteté est une vertu spirituelle et morale, qui suppose une qualification religieuse définie. Les bergers médiocres et envieux sont devenus des pécheurs endurcis, en révolte contre leur directeur spirituel; le berger exemplaire est devenu une victime du devoir qui incombe professionnellement aux ministres de la religion. En second lieu, il ne fallait pas que saint Besse mourût de sa chute, parce que sa mort, pour avoir toute sa vertu sanctifiante, devait être un martyre authentique. La chute du haut du Mont devient ainsi un simple épisode, qui explique, on ne sait trop comment, que les soldats païens aient pu mettre la main sur leur victime. Enfin, dans la légende savante, la roche du haut de laquelle le saint a été précipité n'est pas le Mont de saint Besse : c'est une roche quelconque; la chapelle où se célèbre la fête du 10 août a été élevée près d'un autre rocher, dans le creux duquel le corps du martyr avait été déposé. En effet, pour l'Église, la seule sainteté, qui n'émane pas directement de Dieu, provient de la dépouille des hommes qui ont réalisé parfaitement l'idéal du chrétien; le Mont n'avait le droit d'être sacré qu'à la condition d'avoir servi, au moins pour quelque temps, de sépulture à un martyr. De plus, la légende officielle a son centre de perspective, non pas à Cogne ou à Campiglia, mais à Ivrée. Elle veut, avant tout, exalter le glorieux « compatron » du diocèse et justifier le culte que la métropole rend aux reliques conservées dans la cathédrale. Dès lors, il devenait nécessaire de *détacher la sainteté du Mont* et de la concentrer dans le corps du saint : car la roche demeure éternellement fixée à la même place; mais le corps, réel ou supposé, est mobile et peut très bien servir de véhicule à l'énergie bienfaisante, s'il plaît un jour à des maîtres puissants d'en « enrichir » leur trésor sacré. Tout l'intérêt des gens de Cogne se concentre, au contraire, sur le Mont : une fois que le corps de Besse, en se gravant dans la roche, l'a

imprégnée de sa vertu, il peut disparaître sans grand inconvénient. C'est la roche, désormais, qui est le vrai corps du saint; n'est-ce pas elle qui dispense intarissablement aux fidèles les « reliques » salutaires que sont les pierres de saint Besse?

Ainsi, de même que des larrons dévots ont, paraît-il, dérobé le corps du saint pour l'emporter dans la plaine, de même de pieux arrangeurs ont transformé un simple berger de moutons en un légionnaire thébéen et ils ont imputé sa mort, non à des camarades envieux, mais aux soldats païens de César. Devons-nous les condamner très haut pour avoir fait violence aux traditions locales sur lesquelles ils travaillaient et pour avoir substitué à l'image « vraie » du saint une « fiction » qui leur convenait mieux? Ce serait appliquer bien mal à propos les règles de la critique historique. Les gens d'Ivrée n'ont pas fait subir à saint Besse un traitement différent de celui auquel nous soumettons encore les montagnards attirés dans les grandes villes : en l'adoptant pour leur « compatron », ils lui ont imposé l'accoutrement et la personnalité qui leur semblaient décents. S'il est vrai que les mots changent de sens quand ils passent de la campagne à la ville[1], pourquoi le nom de saint Besse n'aurait-il pas revêtu une signification nouvelle, plus abstraite et plus conventionnelle, dans la bouche de ses nouveaux fidèles? La tradition populaire n'est ni plus ni moins « vraie » que l'autre. Du moment que tous les éléments essentiels du culte se retrouvent transposés sur un plan idéal qui convient à l'intelligence et au cœur des croyants, les deux légendes ont beau se contredire ou diverger, elles sont également légitimes pour les milieux divers qui les acceptent.

C'est une histoire curieuse et bien instructive que celle de cette légion thébéenne, dont le culte, originaire de Saint-Maurice en Valais, s'est propagé, le long des routes qui descendent des Alpes, en Suisse, en pays rhénan, en Bourgogne,

1) Voir A. Meillet, *Comment les mots changent de sens*, in *Année sociologique*, t. IX, pp. 1-38.

en Savoie, en Dauphiné et en Italie. Saint Eucher, qui écrit environ cent cinquante ans après qu'aurait eu lieu l'affreux massacre, ne donne les noms que de quatre martyrs; mais il affirme que les 6.600 soldats chrétiens que comptait la légion ont tous péri dans les champs d'Agaune, sauf peut-être deux d'entre eux, Ursus et Victor, qui n'auraient subi le martyre qu'à Soleure[1]. Onze siècles plus tard, Baldesano, qui était apparemment beaucoup mieux informé, pouvait reprocher à saint Eucher de s'être montré trop réservé ou trop avare du sang des Thébéens. A l'appel du chanoine piémontais, une foule de petits saints en tenue de « légionnaires » — et parmi eux notre saint Besse — avait surgi du fond des vallées alpestres et de la campagne italienne et prétendait parader sous la bannière de saint Maurice, le glorieux patron de la maison de Savoie. Peut-être, s'il n'avait pas été d'une foi si robuste, Baldesano se serait-il inquiété quelque peu de la multitude de ses héros[2]. En fin de compte, les Thébéens, qui auraient échappé au massacre collectif pour aller subir isolément le martyre dans des lieux très lointains, en étaient venus à dépasser peut-être l'effectif total de la légion, tel que le définissait saint Eucher[3]. Il est vrai qu'un peu d'érudition dissipe ce scrupule. Il suffit d'appeler au renfort les deux légions thébéennes dont saint Eucher ne parle pas, mais que connaît la *notitia dignitatum* : les Thébéens, qui ont éclairé de leur apostolat et sanctifié de leur sang d'innombrables paroisses, provenaient en réalité de *trois* légions, toutes trois chrétiennes, toutes trois persécutées par les empereurs

1) La Passion des Martyrs Agauniens a été éditée, entre autres, par Krusch, in *Monumenta Germaniæ historica, Scriptorum rerum merovingicarum* t. III, p. 32 sqq. L'abbé Lejay a fait un bon exposé critique de la question dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, t. XI (1906), p. 264 sqq.

2) Au contraire, il se félicite que de la première à la seconde édition de son livre le nombre des Thébéens piémontais se soit accru de plus du double.

3) D'après le chanoine Ducis, *Saint Maurice et la légion Thébéenne* (Annecy, 1882), p. 31 sqq., en dehors des 6.000 Thébéens immolés à Agaune, il y en aurait eu environ 1.000 en Germanie, — Cologne seule en revendique 318, — 300 en Helvétie et une foule innombrable en Italie.

païens[1]. Mais, quand on songe que chacun de ces apôtres a été poursuivi par « les soldats de César », on est effrayé de penser que la principale occupation des armées romaines, vers le début du IVe siècle, a dû être de donner la chasse aux Thébéens disséminés dans les vallées du Rhône et du Rhin et dans tous les replis des Alpes italiennes. En outre, l'inspection du rôle de la légion permet des constatations surprenantes. Plusieurs noms y reviennent un grand nombre de fois[2]; et surtout, la plupart des Thébéens ne portent pas de noms propres et individuels; ils sont désignés par leurs attributs ou leurs fonctions[3]. On y voit figurer des Candidus, des Exuperius, des Victor, des Adventor, des Solutor, ou encore des Défendant qui protègent leurs fidèles contre les avalanches et les inondations[4]. On dirait que la légion thébéenne est une légion de dieux locaux et d'épithètes personnifiées[5].

Aussi à la période de croissance et de multiplication luxuriante devait succéder, pour les compagnons de saint Maurice, une période de retranchements et de coupes sombres. Une première décimation eut lieu vers le milieu du XVIIIe siècle, quand le Père Cleus, bollandiste, déclara soupçonner fortement que bon nombre des martyrs présumés thébéens avaient usurpé leur titre[6]. Mais le XIXe siècle devait se montrer plus cruel. Un historien catholique réduit la légion de saint Maurice aux proportions restreintes d'une *vexillatio* ou

1) C'est l'explication proposée par l'abbé J. Bernard de Montmélian, *Saint Maurice et la légion Thébéenne* (Paris, 1888), t. I, p. 225 sq.

2) Voir J. Bernard de Montmélian, *ibid.*, p. 336 sq.

3) La remarque en a été faite par E. Dümmler, *Sigebert's von Gemblóux. Passio sanctorum Thebeorum*, in *Phil. u. hist. Abh. d. k. Akad. d. Wiss. z. Berlin* (1893), p. 20, n. 2. Cf. Krusch, *op. cit.*, p. 21. Il trouve suspect jusqu'au nom de *Mauricius* (= *Niger*).

4) Pour ce dernier Thébéen, honoré en plusieurs lieux du val d'Aoste, voir Tibaldi, *op. cit.*, I, p. 379.

5) Sur le phénomène général de la substitution des saints martyrs aux anciens dieux locaux, voir Albert Dufourcq, *La christianisation des foules* (Paris, Bloud, 1903), p. 44 sqq.

6) *Acta SS.*, sept. t. VI, p. 908.

d'une pauvre cohorte auxiliaire[1]. En vain un docteur allemand voudrait sauver les quatre martyrs que saint Eucher nommait personnellement[2] : ce dernier noyau de survivants est attaqué à son tour[3] et le Père Delehaye ne voit pas de raison pour ne pas ranger la Passion des martyrs Agauniens dans la catégorie des « romans historiques[4] »!

Saint Besse a été l'une des premières victimes de ce nouveau massacre de la légion thébéenne. Déjà, le Père Cleus, après avoir traité le récit de Baldesano d' « histoire éminemment fabuleuse », *historiam inter primas fabulosam*, exprimait l'opinion qu'à moins de témoignages anciens et sûrs, il faudrait se décider à rayer le nom de saint Besse de la liste des soldats martyrs[5]. La seule réponse qui soit venue d'Ivrée a été d'alléguer une légende qui se trouve dans un bréviaire manuscrit, conservé aux archives de la cathédrale et daté de 1473[6]. Il est peu probable que ce document, postérieur de plus de mille ans aux événements qu'il raconte, satisfasse les exigences des bollandistes[7] et suffise à les faire revenir sur l'intention, qu'ils ont manifestée en 1875, de présenter saint Besse dans les Actes des saints de décembre, non comme un martyr thébéen, mais bien... comme un évêque d'Ivrée[8].

1) P. Allard, *La persécution de Dioclétien* (Paris, 1890), t. II, p. 354-7.
2) Fr. Stolle, *Das Martyrium der thebäischen Legion* (Breslau, 1891), p. 82 sq.
3) Notamment par Dümmler et Krusch, *loc. cit.*
4) Le P. Delehaye, *Les légendes hagiographiques*, p. 129, p. 135 sq.; cf. p. 245.
5) *Acta* SS., sept., t. VI, p. 915 sq.
6) G. Saroglia, *Memorie storiche*, p. 16; cf. le P. Savio, *op. cit.*, p. 181. On trouvera en appendice le texte de ces leçons.
7) Il paraît suffire amplement à certains historiens piémontais. M. Farina a bien voulu me communiquer un extrait de l'ouvrage du P. A. M. Rocca, salésien, *Santi e beati del Piemonte* (Turin, 1907), où la légende « officielle » de saint Besse est affirmée sans restriction, avec cette variante que la roche du haut de laquelle le martyr a été précipité et celle qui lui a servi de sépulture sont expressément identifiées. — L'esprit critique ne paraît pas avoir encore exercé ses ravages dans le diocèse d'Ivrée. « Il serait difficile de trouver dans le Piémont une ville plus attachée aux croyances locales et aux traditions ecclésiastiques », écrit C. Patrucco, in *Bibl. Soc. stor. subalp.*, t. VII, p. 269.
8) Cette hypothèse avait déjà été énoncée dans les *Acta SS.*, sept. t. VI, p. 917 ; cf. *Ad acta SS. supplementum* (Paris, 1875), p. 400.

Si vraiment saint Besse a été le prédécesseur de saint Vérémond et du poète Ogier, il faut avouer que les montagnards de Cogne et du val Soana ont singulièrement altéré la véritable physionomie de leur patron. Mais le Père Savio n'a eu aucune peine à démontrer que l'identification historique, proposée par le bollandiste du XVIIIe siècle et maintenue provisoirement par ses successeurs, ne repose sur aucun fondement sérieux[1]. Il est vrai qu'Ughelli, dans son *Italia sacra*, après avoir relaté que la cathédrale d'Ivrée possède les reliques « du glorieux martyr saint Besse », fait figurer dans la série des évêques du diocèse, vers l'an 770, un certain Bessus, « que J. Philippo mentionne dans sa chronique en l'appelant un saint »[2]. Or, ce chroniqueur, dans son livre publié en 1485, nous apprend simplement que « les habitants d'Ivrée tiennent en grande vénération les reliques de saint Besse, un évêque de leur ville »[3]. Il faut reconnaître avec le Père Savio que ce témoignage tardif et vague, qui ne contient aucune indication chronologique, ne prouve aucunement l'existence d'un évêque du nom de Besse à une époque de l'église ivréenne, fixée arbitrairement par Ughelli, sur laquelle nous ne possédons aucune donnée historique[4]. La seule conclusion que permette le texte de Philippo Bergomense, c'est qu'en 1485, — c'est-à-dire douze ans après la première rédaction connue de la légende de saint Besse, martyr thébéen[5], — le compatron adoptif,

1) Le P. Savio, *op. cit.*, p. 180 sqq.

2) Ughelli, *Italia sacra* (éd. Coleti, 1719), t. IV, col. 1064.

3) Filippo Bergomense, *Historia novissime congesta, chronicarum supplementum appellata* (Brixie, 1485), fol. 97 verso. — La même affirmation se retrouve presque dans les mêmes termes chez Alberti, *Descrittione di tutta Italia* (1553), cité par Savio, *op. cit.*, p. 180, n. 2.

4) C'est aussi l'opinion de Gabotto, *Un millennio.....*, p. 7, n. 3. — Bima, *Serie chronologica degli arcivescovi e vescovi di Sardegna* (Turin, 2e éd., 1842), p. 123, mentionne *Besso, chiamato santo* avec la date 730 (*sic*). Mais sa liste, comme dit le P. Savio, *ibid.*, p. 176, est « entièrement fantastique ». Le nom de Besse ne figure pas parmi les évêques d'Ivrée dans Gams, *Series episcoporum ecclesiæ catholicæ*, p. 816.

5) Bien entendu, il peut y en avoir eu de plus anciennes que nous igno-

venu deux ou trois siècles auparavant d'une terre épiscopale, était considéré à Ivrée, tout au moins par une partie des fidèles, comme un ancien évêque de la cité. Cette version, flatteuse, sans doute, pour l'amour-propre ivréen, a subsisté jusqu'au XVIIIe siècle, où nous voyons le chanoine Dejordanis faire figurer côte à côte, dans l'inventaire des reliques de la cathédrale, « le corps de saint Besse, troisième évêque d'Ivrée et confesseur », et « le corps de saint Besse, martyr de la légion thébéenne »[1]. Dédoublement bien étrange, quand on songe que l'Église d'Ivrée n'a jamais honoré qu'un seul saint Besse, dont la fête tombe le 1er décembre. Mais la légende du martyr thébéen devait bientôt s'imposer à tous ; et, lorsqu'en 1591 le chef glorieux de la légion, représenté par une partie de ses reliques, émigra en grande pompe de l'abbaye de Saint-Maurice à la cathédrale de Turin, il trouva pour l'accueillir à la porte de l'église d'Ivrée deux de ses anciens soldats, Besse et Tégule, représentés par deux panneaux peints[2]. Aujourd'hui, grâce en partie au livre de Baldesano, l'image de saint Besse, martyr thébéen, a si complètement supplanté celle de saint Besse, évêque d'Ivrée, que les fidèles du diocèse n'éprouveraient sans doute aucune émotion à voir le nom de leur compatron disparaître de la liste expurgée de leurs anciens évêques.

rons. E. Dümmler a publié une série de 14 poèmes liturgiques, écrits selon lui par un prêtre ivréen du temps de l'évêque Ogier (et peut-être par cet évêque lui-même) : on y trouve un poème en l'honneur de S. Tégule, martyr, et un poème en l'honneur de la légion thébéenne, où saint Maurice seul est nommé. L'absence de tout poème et de toute allusion à saint Besse est peut-être significative et paraît confirmer l'hypothèse suivant laquelle le culte de saint Besse n'a pas été introduit à Ivrée avant la fin du XIe siècle ; voir E. Dümmler, *Anselm der Peripatetiker nebst andern Beiträgen zur Literaturgeschichte Italiens im elften Jhdt* (Halle, 1872), p. 83 sqq. — Les auteurs du *Voyage littéraire de deux religieux bénédictins* (Paris, 1717), t. I, p. 244, ont vu à l'abbaye de Talloires « un poème sur le martyre de la légion tébaine, composé par Ogerius, évêque d'Ivrée ». Ce manuscrit n'a jamais été retrouvé ; cf. Savio, *op. cit.*, p. 202.

1) Cet inventaire, qui date de 1775, est cité par le P. Savio, *ibid.*, p. 181.

2) Baldesano, *op. cit.*, p. 326 sq.

L'aventure de saint Besse n'est pas encourageante pour les bergers de la montagne, que tenteraient les honneurs de la plaine. Après l'avoir attiré parmi eux, les hommes de la ville l'ont habillé selon leurs convenances, sans même se mettre d'accord entre eux : les uns lui ont mis en mains la crosse des évêques, les autres le glaive des légionnaires et la palme des martyrs. Quand ces derniers eurent réussi à faire prévaloir leur préférence, d'autres citadins sont arrivés, qui, comme les bergers jaloux de la légende, l'ont précipité du haut du sommet de gloire où on l'avait juché. Et maintenant, après tant d'avatars, la personnalité historique de saint Besse paraît bien problématique et bien flottante, puisque, même dans la petite société de ses premiers fidèles, deux traditions disparates ont pu persister jusqu'à nous. Ni l'une ni l'autre d'entre elles ne nous apprennent rien sur la véritable identité de leur héros commun; mais l'une et l'autre jettent une vive lumière sur les habitudes de pensée et sur les tendances morales des groupes profondément divers où elles se sont constituées.

Dans le petit cercle fermé de sa terre natale, saint Besse est un berger, étroitement attaché à la roche abrupte qui domine les hauts pâturages, fondement de la richesse du pays. Entouré de ses brebis grasses et dociles, il réalise pleinement l'idée que le montagnard se fait encore aujourd'hui de la piété et du bonheur terrestre : un pâtre plein de foi, qui met toute sa confiance en Dieu et dont les bêtes, par suite, « s'élèvent toutes seules ». Mais, quand saint Besse émigre à Ivrée, parmi les doctes chanoines de la cathédrale, il doit se transformer radicalement s'il veut continuer à incarner l'idéal de ses adorateurs. C'est, d'une part, un soldat, qui combat à son rang dans une milice sainte, sous les ordres d'un chef puissant; c'est, d'autre part, un apôtre, qui affronte les pires souffrances et la mort même pour la défense, la propagation et la gloire de sa foi. La divergence et l'imperméabilité relative des deux légendes de saint Besse mesurent toute la distance, morale plus que physique, qui sépare,

même aujourd'hui, Cogne d'Ivrée. Ici, une petite société de rudes et simples montagnards, dévoués à leur bétail et persuadés que la vertu la plus haute consiste à s'abandonner entièrement à la garde de Dieu : là-bas, un cercle de gens d'Église, nourris d'une culture livresque, plus érudits peut-être que judicieux, très désireux d'éclairer et de moraliser les villageois illettrés, animés enfin de préoccupations sacerdotales et centralisatrices.

VI. — La genèse de saint Besse.

Le culte local de saint Besse pose à l'historien trois problèmes distincts : 1° comment expliquer l'organisation spéciale de la communauté groupée autour du sanctuaire et, en particulier, la participation de Cogne à une fête du val Soana ? 2° pourquoi ce culte a-t-il pour centre une roche abrupte de la montagne, à laquelle est lié le nom de Besse ? 3° d'où vient enfin la croyance en une puissance mystérieuse et tutélaire, qui, du sanctuaire, rayonne sur toute la région ? Les deux légendes qui ont cours parmi les montagnards offrent à chacun de ces problèmes deux solutions diverses, également satisfaisantes pour les fidèles à qui elles s'adressent. Mais nous, qui vivons dans une autre atmosphère spirituelle, nous ne saurions nous contenter ni de l'une ni de l'autre de ces « explications » traditionnelles. N'est-il pas possible d'en concevoir une troisième, qui rendrait compte des mêmes faits sans faire intervenir d'autres forces que celles qui, suivant l'opinion courante de notre temps, sont seules à l'œuvre dans l'histoire ? C'est ce que nous allons tenter successivement pour les trois problèmes que nous avons énoncés.

On a vu que l'organisation du culte de saint Besse contredit ou ignore les divisions régulières de l'Église, puisqu'elle chevauche sur deux diocèses. Parmi les cinq communes qui ont droit à la fête, il y en a une qui jouit d'une sorte de primauté qu'elle aspire à convertir en une domination exclusive ;

les quatre autres sont dans une situation subordonnée ou précaire : c'est le cas, tout particulièrement, de Cogne, dont la participation à la fête est considérée comme une intrusion par les Campigliais et paraît en effet un paradoxe. On est tenté de s'expliquer cette organisation singulière en supposant que saint Besse a été jadis le patron d'une communauté, établie non loin de son sanctuaire, qui se serait ensuite segmentée en plusieurs fractions; celles-ci, devenues indépendantes, continueraient à participer au culte de leur ancien protecteur, avec des différences de rang correspondant à leur éloignement plus ou moins grand du centre du culte. Cette hypothèse se vérifie en ce qui concerne Valprato, Ronco et Ingria; car nous savons positivement que la paroisse de Campiglia a donné naissance, par une série de démembrements successifs, aux trois autres paroisses du val Soana[1], à mesure que la population de la vallée prenait un caractère moins exclusivement pastoral et que le centre de sa vie économique tendait à se rapprocher de la plaine. Mais comment admettre un rapport de filiation ou de commune origine entre la population de Cogne et celle de Campiglia, alors que nous les voyons séparées l'une de l'autre par une épaisse muraille de montagnes et par une frontière morale plus redoutable encore ?

Mais, comme les géographes le savent bien, c'est une erreur grossière de s'imaginer que les montagnes sont toujours et partout des barrières entre les peuples, faites pour diviser et non pour unir, tandis que les vallées seraient nécessairement les voies de communication les plus faciles et les plus anciennes. En aval de Cogne, la vallée se resserre et devient une gorge étroite aux parois escarpées : au temps où un chemin n'avait pas encore été frayé à travers ce défilé, ou bien où il était tombé en ruines, il était infiniment plus malaisé de pénétrer dans le bassin de Cogne en montant

1) La paroisse de Ronco s'est détachée de celle de Campiglia en 1280, celle de Valprato en 1609; Ingria n'a été séparé de Ronco qu'en 1750. Voir F. Farina, *Valle Soana*, p. 25, p. 40, p. 49.

directement de la vallée d'Aoste qu'en traversant les cols venant du val Soana. C'est bien ce chemin qu'auraient suivi les premiers habitants de Cogne, s'il faut en croire une tradition encore très vivante et unanimement acceptée dans le pays : tous sont d'accord pour affirmer que leurs pères ont débouché dans la vallée par en haut, venant du Canavais. Pendant longtemps, dit-on, les bergers de Campiglia se bornaient à mener paître leurs bêtes pendant l'été de l'autre côté de la montagne, dans les riches pâtures de Chavanis. Mais, un jour, s'étant décidés à y hiverner, ils fondèrent le village de Cogne sur le terre-plein du Cret, situé à plusieurs kilomètres en amont de son emplacement actuel et, par suite, beaucoup plus proche de saint Besse. Ce n'est qu'après bien des années que le petite colonie campigliaise émigra dans les prés Saint-Ours où s'élève aujourd'hui le « chef-lieu » de la vallée. Mais il fallut longtemps au nouvel essaim pour se détacher complètement de la ruche-mère et pour vivre d'une vie autonome. Cogne ne fut d'abord qu'une « fraction » de commune, un simple hameau, sans église et sans cimetière : les vivants, pour prier, allaient sur les hauteurs d'où ils pouvaient entendre le son des cloches aimées et les morts, pour leur long sommeil, retournaient à la terre consacrée où ils avaient laissé leurs ancêtres. Des liens plus matériels continuaient à rattacher les Cogniens à leur lointaine origine : toutes leurs relations économiques étaient avec le Canavais; ne montre-t-on pas encore, paraît-il, à Cuorgné, petite bourgade piémontaise, le « marché de Cogne », c'est-à-dire la place où les gens de Cogne venaient vendre leurs fromages? Nous avons tout lieu de considérer cette tradition comme l'expression légendaire de faits historiques; car elle est confirmée par plusieurs indices qui paraissent probants[1] et c'est un fait certain qu'au point de

1) En particulier, les traces, qui subsistent encore, de deux routes pavées conduisant de Cogne à Pont : elles ont été, dit-on, partiellement détruites par l'accroissement des névés et glaciers, survenu depuis le moyen âge; voir Casalis, *Dizionario*, III, p. 382 (s. *Campiglia*) et V, p. 309 sq. (s. *Cogne*) et

vue du type physique, des coutumes et du costume, les habitants de Cogne forment, dans la population valdôtaine, un îlot complètement isolé[1].

Mais, à mesure que le temps s'écoulait, la frontière des groupements humains tendait à se déplacer et à venir se confondre avec la limite de partage des eaux. Quand les voies de communication furent frayées ou rétablies le long de la vallée, la vie économique et religieuse de Cogne s'orienta de plus en plus dans le même sens que l'eau de sa rivière. Une population nouvelle, toute savoyarde, attirée par les beaux pâturages et les mines de fer, vint se fondre avec les anciens habitants venus du val Soana. Tandis que Campiglia subissait de plus en plus l'influence du Piémont et était entraîné dans l'orbite d'Ivrée, Cogne devenait une dépendance directe de l'évêché d'Aoste[2]; si bien qu'il ne resta bientôt plus rien des attaches, morales ou temporelles, qui avaient longtemps relié les anciens émigrants à leur première patrie. Pourtant un lien subsistait, un seul, que rien jusqu'ici n'a pu rompre, ni la longueur et la difficulté du voyage, ni l'attirance de nouveaux sanctuaires plus éclatants et plus faciles d'accès, ni même l'hostilité des Campigliais traitant comme des intrus leurs parents d'outre-monts : ce lien, tendu mais non brisé, c'est le lien religieux, c'est la fidélité des Cogniens à leur ancien patron.

Il a fallu à saint Besse un singulier pouvoir d'attraction et de cohésion pour tenir en échec les forces dispersives qui tendaient à désagréger la petite société de ses adorateurs. Quelle est donc la vraie nature de ce foyer d'une dévotion si intense et si persistante?

l'abbé Vescoz, *Notices topographiques et historiques sur la vallée de Cogne* (Florence, 1873). Au XIII[e] siècle, les évêques d'Ivrée possédaient encore des terres dans la vallée de Cogne; Gabotto, *op. cit.*, p. 79 sqq.

1) L'opinion ici exposée concorde avec celle du Docteur Giacosa et des érudits d'Aoste que j'ai pu consulter; tous sont d'accord pour affirmer que la tradition locale repose sur un fondement historique.

2) Cf. *supra*, p. 139, n. 1.

Nous avons vu que les légendes, populaire ou demi-savante, de saint Besse ont pour principal objet de rendre compte de la vertu mystérieuse attribuée au Mont : elles cherchent toutes deux, sous des symboles différents, à faire pénétrer d'une façon plus ou moins intime la sainteté d'un homme divin au cœur de la pierre brute. La véritable base du culte, même de nos jours, c'est la croyance dans le caractère sacré du rocher, autour duquel tout le culte gravite. N'est-il pas vraisemblable que, dans des temps très anciens, cette croyance fondamentale n'était pas encore cachée sous les couches de représentations qui sont venues successivement la recouvrir et qu'elle affleurait alors directement à la conscience des fidèles? Il est certain que les anciens habitants d'une grande partie de l'Europe ont pratiqué le culte des rochers[1]; il est probable qu'ils le pratiquaient, comme le font encore tant de peuplades primitives, en toute bonne conscience, sans éprouver le besoin de se justifier à leurs propres yeux, sans chercher à toute force à faire découler la puissance du rocher vénéré de la perfection idéale d'un homme saint. Il serait aisé d'apporter à l'appui de cette supposition une foule d'exemples empruntés aux sociétés inférieures[2]. Mais à quoi bon aller chercher aux antipodes ce que nous pouvons avoir sous la main sans quitter le sol de la France? En 1877, dans la profonde vallée pyrénéenne du Larboust, MM. Piette et Sacaze ont pu observer, presque

1) Voir Déchelette, *Manuel d'archéologie préhistorique*, t. I, p. 379 sq., p. 439 sq. — Bien entendu, nous ne songeons pas à affirmer que les anciens Valsoaniens ne pratiquaient que ce culte-là. Il est probable que, comme ces montagnards du Gévaudan dont nous parle Grégoire de Tours (*P. L.*, LXXI, col. 831), ils connaissaient aussi le culte des lacs : les bords du lac Miserin sont encore chaque année le théâtre d'une grande fête, dédiée à Notre-Dame des Neiges et fréquentée par les gens des vallées de Champorcher, de Cogne et de la Soana.

2) On trouvera des faits particulièrement instructifs dans Alb. C. Kruijt, *Het animisme in den indischen Archipel* (La Haye, 1906), p. 205 sqq. [« la pierre est le siège d'une force spirituelle impersonnelle »] et les PP. Abinal et de la Vaissière, *Vingt ans à Madagascar* (Paris, 1885), p. 256 sqq. [« une puissance, douée d'une action physique et morale aussi bien sur l'homme que sur les autres créatures,... (est) incluse dans la pierre. »]

intact, ce culte des pierres, contre lequel plusieurs conciles ont fulminé du ve au viie siècle; ces auteurs ont entendu d' « honnêtes vieillards » exprimer avec émotion leur « grande foi » dans les pierres sacrées, que les gens de la vallée allaient « toucher » avec vénération pour en obtenir la fertilité des champs et la fécondité des couples humains. Ici, les rochers sont encore l'objet immédiat et avoué de la dévotion; ou, si on éprouve le besoin de se représenter concrètement leur puissance, c'est sous la forme de génies spéciaux, « moitié anges, moitié serpents, qui habitent les pierres sacrées ». Selon MM. Piette et Sacaze, les prêtres de la vallée du Larboust, comme le prescrivait déjà le concile de Nantes de 658, combattaient avec rigueur ce paganisme persistant; ils faisaient détruire secrètement les pierres sacrées et en dispersaient au loin les moindres fragments, au risque de provoquer des émeutes parmi leurs paroissiens, scandalisés d'un tel sacrilège[1]. En général, et surtout dans la région des Alpes, l'Église a adopté, à l'égard des *veneratores lapidum*, une attitude moins rigoureuse : elle n'a pas rasé les roches saintes, elle les a simplement surmontées d'une croix, flanquées d'une petite chapelle et associées d'une manière ou de l'autre à la croyance et au culte chrétiens[2].

Si nous pouvions comparer à loisir le culte de saint Besse avec celui des nombreux autres saints et saintes de la région, qui sont adorés et fêtés dans le voisinage immédiat d'un rocher, nous constaterions, d'une part, une étonnante fixité dans la pratique rituelle, ainsi que dans les représentations élémentaires qu'elle implique, et, d'autre part, une diversité presque infinie dans les légendes, qui sont censées expliquer

1) Edouard Piette et Julien Sacaze, *La montagne de l'Espiaup*, in *Bulletins de la Société d'Anthropologie*, 2e s., t. XII (1877), p. 237 sqq.

2) Cf. Salomon Reinach, *Les monuments de pierre brute dans le langage et les croyances populaires*, in *Revue Archéologique*, 3e s., t. XXI (1893), p. 333 sqq., 337 sqq. M. Reinach a soin d'avertir, p. 195, que ces croyances s'appliquent, non pas exclusivement aux monuments faits de main d'homme, mais aux pierres sacrées en général.

l'existence du culte et définir l'être saint à qui il s'adresse. Autant de sanctuaires, autant de justifications différentes d'une dévotion partout et toujours semblable à elle-même. Ici, l'on utilise les thèmes, qui nous sont familiers, de la chute mortelle ou de la sépulture; mais, ailleurs, un saint évêque, trouvant closes les portes d'Ivrée, s'est endormi sur ce rocher, qui garde encore l'empreinte de son corps[1]. Cette pierre-ci est sacrée, parce que le Thébéen Valérien en a fait son oratoire et y a imprimé la marque de ses genoux[2] et celle-là, parce que le Thébéen Solutor y a subi le martyre et l'a arrosée de son sang[3]. Si deux rochers sont les buts de pèlerinage les plus fréquentés du Piémont, c'est parce que, dans l'un, saint Eusèbe a caché jadis sa miraculeuse Madone noire[4] et que, dans l'autre, une dévote du pays, au début du XVIIIe siècle, a creusé une petite niche où elle a placé une statue de la sainte Vierge[5]... Mais comment admettre que des « causes » aussi particulières et contingentes aient pu donner naissance à un effet si général et si constant? Comment voir dans ces « explications » autre chose que des traductions, superficielles et variables, de l'ancienne croyance fondamentale, qui voyait dans certaines roches le siège et le foyer d'une force divine[6]?

1) Il s'agit de saint Gaudence, premier évêque de Novare. Une église a été construite en ce lieu vers 1720. Voir le P. Savio, *op. cit.*, p. 247 et C. Patrucco, *Ivrea da Carlo Emmanuele I a Carlo Emmanuelle III*, in *Bibl. Soc. stor. subalp.*, t. VII, p. 283. — Voir dans l'*Archivio per lo studio delle tradizioni popolari*, à partir du t. XIII (1894), p. 65 sqq., l'interminable série des *Impronte meravigliose in Italia* et cf. Paul Sébillot, *Le folk-lore de France*, t. I, ch. IV et V, en particulier, p. 320 sq., p. 359 sqq., p. 402 sqq.

2) Baldesano, *op. cit.*, p. 130.

3) J. Bernard de Montmélian, *op. cit.*, I, p. 238 sq.

4) Voir, sur le célèbre sanctuaire d'Oropa, Casalis, *Dizionario...*, t. II, p. 312 (s. *Biella*).

5) Le sanctuaire de Notre-Dame de Guérison, au-dessus de Courmayeur, s'appelle encore dans le pays *La Croix du Berrier*; *berrier*, en patois valdôtain, veut dire : rocher. Voir l'instructive brochure *Le sanctuaire de Notre-Dame de Guérison à Courmayeur* (Aoste, 3e éd., 1909).

6) Si le culte des pierres sacrées a donné naissance à un certain nombre de

Peut-être quelques-uns nous reprocheront-ils, non cette conclusion, qui leur paraîtra trop évidente, mais les voies détournées que nous avons suivies pour y parvenir. Puisque l'histoire est muette sur saint Besse, puisque les légendes, pauvres, récentes et contradictoires, n'ont aucune valeur documentaire, puisqu'enfin la seule donnée certaine que nous possédions sur saint Besse, c'est son nom, pourquoi n'avoir pas demandé, d'emblée, à ce nom de nous révéler l'identité véritable du prétendu martyr thébéen? Certes, cette méthode eût été plus directe et plus rapide; mais aurait-elle été très sûre? Tant de belles constructions, fondées sur des ressemblances de noms, se sont lamentablement écroulées, tant de « légendes érudites » sont allées rejoindre les légendes populaires qu'elles devaient remplacer, qu'il faut être bien audacieux pour fonder une théorie religieuse sur l'étymologie d'un nom divin[1]. Pourtant, au terme de ce travail, nous ne voudrions pas pousser la prudence jusqu'à éluder l'énigme du nom de Besse, alors que ce nom mystérieux est un élément essentiel du culte dont nous essayons de rendre compte. Mais qu'il soit bien entendu, dès l'abord, que notre hypothèse étymologique n'ajoute rien à la force de nos autres conclusions, auxquelles elle emprunte, au contraire, la valeur qu'elle peut avoir.

Le nom de Besse[2] se rencontre assez fréquemment soit comme nom de famille, soit comme nom de lieu dans le centre et le midi de la France, en Suisse et en Italie. Mais, comme prénom, il est tout à fait inusité. Dans l'antiquité,

Thébéens locaux, il a pu contribuer aussi, dans une certaine mesure, à la naissance du culte des martyrs agauniens eux-mêmes. Notre-Dame du Scex ou du Rocher est encore honorée aujourd'hui à Saint-Maurice d'un culte très populaire. Voir J. Bernard de Montmélian, *op. cit.*, t. I, p. 126 sq. Le sanctuaire est situé à 100 mètres au-dessus de la ville, au haut d'une corniche rocheuse et près d'une source d'eau vive ; cf. *Dictionnaire géographique de la Suisse*, s. *Sex*.

1) Voir les justes remarques du P. Delehaye, *op. cit.*, ch. VI, surtout p. 194 sqq.

2) Certains lettrés d'Aoste écrivent : saint Bès. Quelques Cogniens m'ont dit qu' « en français, il faut prononcer Bisse ». Le nom valsoanien est *Bess*, le nom italien *Besso*.

on ne le trouve qu'un tout petit nombre de fois dans des inscriptions de provenance illyrienne[1]. Au moyen âge, il paraît que Bessus se rencontre comme diminutif de Bertericus[2]. Mais ce qui est sûr, c'est qu'en dehors du diocèse d'Ivrée, Besse n'existe pas comme nom de baptême chrétien et qu'à l'intérieur même du diocèse, les gens de Campiglia sont à peu près les seuls à prendre le nom de leur patron. Encore, comme nous l'avons vu, une sorte de pudeur leur fait-elle adopter un autre nom, quand ils quittent leur pays natal[3]. Pour expliquer ce nom un peu suspect, quelques historiens ont supposé que le véritable saint Besse était originaire soit du peuple thrace des Besses[4], soit plutôt du district piémontais, qu'on appelle encore *la Bessa*[5]: l'histoire n'aurait gardé aucun souvenir de ce personnage, si ce n'est la désignation ethnique sous laquelle il était connu. Une semblable hypothèse n'a rien d'absurde ; mais elle est entièrement arbitraire et il paraît bien difficile d'admettre qu'un nom bizarre et impersonnel, sans attaches avec le pays où s'est développé le culte, ait pu, en l'absence de toute tradition historique, servir de noyau à plusieurs légendes et de vocable à une dévotion locale,

1) *C. I. L.*, III, s. 8312; cf. W. Schulze, *Zur Geschichte lateinischer Eigennamen,* in *Abh. d. k. Ges. d. Wiss. z. Göttingen*, *Ph.-hist. kl.*, N. F., V, 5 (Berlin, 1904), p. 39, n. 6. — Quant au célèbre dieu égyptien Bès ou Besas, rien, que je sache, ne permet de supposer que son culte ou son nom aient pénétré dans la région qui nous intéresse.

2) Giulini, in Savio, *op. cit.*, p 183.

3) Voir ci-dessus, p. 133.

4) Voir l'article *Bessoi* dans Pauly-Wissowa. Leur conversion au christianisme eut lieu vers la fin du VIe siècle.

5) Ce territoire, compris dans le diocèse de Verceil, se trouvait sur les confins de celui d'Ivrée, nous dit le P. Savio, *op. cit.*, p. 183. Il existait dans cette région un monastère, dit *della Bessa*, auquel fait allusion G. Barelli, in *Bibl. Soc. stor. subalp.*, IX, p 271. Peut-être faut-il rattacher à ces faits l'affirmation tout à fait isolée de Ferrari, suivant laquelle « s. Besse, ayant renoncé à ses armes, aurait mené pendant quelque temps une vie d'ermite dans la région qui sépare Verceil d'Ivrée » ; cité in *Acta SS.*, sept., t. VI, p. 917. La similitude des noms aurait fait attribuer à saint Besse un rôle dans la fondation du monastère de la Besse. Mais je n'ai pu recueillir sur ce point aucune autre information.

très fervente et très tenace. Essayons une autre méthode, qui ne nous obligera pas à supposer gratuitement derrière ce nom, qui n'est pas un nom, un personnage sans personnalité historique. Puisque tout, dans la légende et dans la pratique rituelle, nous ramène vers le Mont de saint Besse, foyer de la dévotion locale, point de départ du culte d'Ozegna et d'Ivrée, voyons si le nom de Besse ne pourrait pas désigner quelque attribut de la grande roche sacrée qui se dresse au milieu de l'alpe[1].

Le nom *Munt della bescha* se rencontre fréquemment dans le canton des Grisons pour désigner les hauts pâturages de moutons ou les pointes qui les dominent[2]. *Bescha* est le pluriel du nom masculin *besch*, que la plupart des romanistes rattachent au latin *bestia* : dans le langage des pasteurs de la montagne, le terme général a pris une signification restreinte et désigne les bêtes par excellence, c'est-à-dire le bétail et en particulier les moutons[3]. Dans le parler valsoanien, en vertu des règles de la phonétique locale, le terme correspondant au romanche *besch* aurait la forme *bess*. Mais

1) Le nom de Besse revient assez souvent dans la toponymie suisse : *lo Besso*, sommet du val d'Anniviers ; *Pierrebesse*, *Crêtabesse*, etc. D'après Jaccard, *Essai de toponymie, origine des noms de lieux... de la Suisse romande* (Lausanne, 1906), p. 34, p. 548, ce mot, venu du bas-lat. *bissus* et signifiant *double, jumeau, fourchu*, désigne toujours une montagne à deux pointes, ou un bloc composé de deux pierres accolées, etc. Comme, à ma connaissance du moins, le mont de saint Besse ne comporte aucune dualité, cette épithète n'a pu convenir à notre rocher. — J'ai été tenté de rattacher le nom de Besse à *becca*, qui se rencontre couramment (à côté de *becco*) dans la toponymie de cette région pour désigner une pointe rocheuse en forme de bec. Cette étymologie conviendrait fort bien pour le sens, étant donnée la forme du Mont ; mais elle paraît exclue par les conditions de la phonétique valsoanienne. *Becca* devait, soit rester intact, soit donner une forme *beči*, mais non *bess*. (Je dois ces données à l'obligeance de M. Farina et de M. B. Terracini, un linguiste italien, qui s'occupe spécialement des patois de la montagne piémontaise).

2) *Dictionnaire géographique de la Suisse* (Neuchâtel, 1902), s. *Bescha*. — Le doublet allemand est *Schafberg*. Sous ce nom, et sous ceux de *Schafhorn*, *Schafstock*, *Schafthurm*, etc., le même Dictionnaire donne une longue série de sommets rocheux, dominant des pâturages à moutons.

3) Voir Pallioppi, *Dizionari dels idioms romauntschs d'Engiadin* (Samedan, 1895), s. v. *besch* et cf. Canello et Ascoli, in *Arch. glottol. ital.*, t. III, p. 339 ; G. Paris, in *Romania*, IX, 486 ; Körting, *Lateinisch-romanisches Wörterbuch*

nous n'en sommes pas réduits à faire intervenir pour les besoins de notre cause un nom imaginaire. Si, dans le parler actuel de la vallée, *bess* n'existe plus au sens propre de *bête*, de *mouton* [1], il est encore employé dans une acception figurée : c'est un sobriquet que l'on applique aux personnes faibles d'esprit [2]. L'étrange similitude de cette désignation peu flatteuse et du nom de leur patron est sans doute pour quelque chose dans la hâte que mettent à se débaptiser les Campigliais appelés Besse, quand ils descendent dans la plaine. Mais peut-être y a-t-il là plus qu'une coïncidence fâcheuse.

La désignation de *Mont-bess* [3], « mont ou rocher du mouton », convenait parfaitement à une éminence, qui est située en plein pâturage alpestre et que la légende nous représente toujours environnée de brebis. Puis, quand le mot *bess*, pour des raisons inconnues, a cessé d'être employé par les gens de la vallée dans le sens de *mouton* [4], il est devenu un nom propre, libre de toute attache grossière, et il a pu servir de noyau à deux ou trois personnalités mythiques différentes Le saint « rocher du mouton » est devenu d'abord un berger de moutons exemplaire, puis un missionnaire, précipité du haut du Mont pour n'avoir pas voulu manger d'une brebis volée, — enfin un évêque d'Ivrée. Seule cette dernière légende, qui s'est formée dans l'atmosphère de la ville et qui se réduit, pour nous, à deux mots et à une date, a perdu tout souvenir de

(2e éd., 1901) et Meyer-Lübke, *Romanisches Etymologisches Wörterbuch* (1911), s. v. *bestia* et *bestius*. Les formes *biscia*, *bessa*, *bisse*, se rencontrent en italien et en vieux français avec le sens de : serpent.

1) M. Farina m'apprend qu'en valsoanien, mouton se dit : *bigio* et brebis : *feia*. *Bestia* existe, avec le sens général de bête.

2) Cf. (ital.) *biscio*, *besso*.

3) Cette formation serait tout à fait normale dans la toponymie de la région. M. Terracini me signale notamment : *Pera-čaval* (près d'Usseglio) ; *Monte-Bo* (val Sesia) et, en plusieurs lieux, *Pian-fé* (plan des brebis ou de la brebis).

4) Quant à *bess*, imbécile, la sainteté du Mont excluait un rapprochement entre deux noms appartenant à des sphères mentales aussi profondément séparées.

la signification primitive du nom, qui désignait la pierre sacrée, chère aux bergers de moutons[1].

Je dois dire que cette démonstration, considérée isolément, n'a pas paru convaincante du tout au linguiste clairvoyant, qui a bien voulu l'examiner. M. Meillet admet que le latin *bestia* a pu donner un mot valsoanien signifiant *mouton* ; mais, ajoute-t-il, « possibilité phonétique n'est pas preuve ». On ne saurait mieux dire et, si je ne connaissais le nom de Besse que par les textes littéraires, je me garderais bien d'en essayer l'étymologie. Mais l'étude des légendes et de la diffusion du culte et surtout l'observation de la pratique religieuse locale restreignent singulièrement le champ des hypothèses possibles et ajoutent peut-être quelque valeur probante à une simple « possibilité phonétique ». Venant s'appuyer sur un ensemble de faits non linguistiques, mais religieux, l'étymologie proposée paraîtra-t-elle moins hasardeuse aux bons juges comme M. Meillet ?

Mais, quand même cette hypothèse et toute autre du même genre seraient inadmissibles ou indémontrables, quand même il nous faudrait considérer ce nom singulier comme celui d'un saint entièrement indéterminé, qui aurait servi à christianiser le culte local d'une pierre sacrée, nos conclusions n'en subsisteraient pas moins. Le saint rocher, après avoir été longtemps adoré pour lui-même, s'est vu ensuite adorer parce qu'il portait l'empreinte d'un berger modèle ou parce qu'il avait abrité la dépouille d'un martyr chrétien. Mais à travers les siècles, c'est toujours, au fond, la sainteté même de la roche, figurée de manières diverses, qui a attiré vers cette hauteur la foule pieuse des pèlerins. D'où provenait donc la sainteté diffuse du Mont ?

Il n'est pas croyable que les dimensions de ce bloc de

1) M. B. Terracini, à qui j'ai exposé cette hypothèse, estime qu'elle ne soulève pas de difficultés d'ordre phonétique et qu'elle est plausible. « *Bestia*, ajoute-t-il, dans le val Soana comme dans les autres vallées, paraît être vraiment un nouveau-venu ; le mot est aussi piémontais. *Bigio* me semble être une forme issue de l'argot, qui est, ou était, fort en usage dans la vallée. »

pierre, la singularité relative de sa situation ou de sa forme suffisent à expliquer une dévotion aussi tenace et aussi riche de signification morale. Il faut chercher ailleurs et dans la voie qui nous a permis déjà de rendre compte des changements qu'ont subis — et que subissent encore — l'organisation de la fête et le contenu de la légende. S'il est vrai que les éléments contingents et variables du culte local de saint Besse sont en relation directe avec la nature et les tendances des divers groupements de fidèles, s'ils sont déterminés en dernière analyse par la structure et la composition changeantes du milieu social, force nous est d'admettre que l'élément le plus profond et le plus essentiel de ce culte, celui qui est resté jusqu'ici immuable à travers les vicissitudes de l'histoire, trouve, lui aussi, sa raison dans quelque condition de l'existence collective, fondamentale et permanente comme cet élément même. Cette condition nécessaire, c'est celle qui a permis à la petite tribu de saint Besse de persister jusqu'à nous et de maintenir son originalité en dépit de la nature contraire, en dépit des forces puissantes qui tendaient à la dissoudre : c'est la foi que ce peuple obscur de montagnards avait en lui-même et dans son idéal, c'est sa volonté de durer et de surmonter les défaillances passagères ou l'hostilité des hommes et des choses[1]. Le principe divin, que la dévotion entretient et utilise, a bien été de tout temps, comme les légendes l'expriment à leur manière, non point inhérent, mais extérieur et supérieur à la roche inerte, qu'il anime en s'y incorporant. Si les hommes d'aujourd'hui, malgré tous les obstacles, s'obstinent à venir se retremper et se fortifier auprès du Mont, c'est que leurs pères, pendant des générations, y ont mis le meilleur d'eux-mêmes et logé leurs conceptions successives de la perfection humaine ; c'est que déjà leurs lointains ancêtres avaient fait de cette roche éternelle, qui survit à toutes les tempêtes et que la neige ne recouvre jamais toute, l'emblème et le foyer de

1) Voir ci-dessus p. 119 sq.

leur existence collective. Ils ne se trompaient donc pas, les gens de Cogne, qui, dans les ténèbres de l'hiver, ont vu rayonner un jour tout près du Mont une fleur éclatante, qui illuminait la brume épaisse et qui faisait fondre la neige alentour. Mais ils ignoraient que cette fleur merveilleuse avait jailli du plus profond de l'âme de leurs ancêtres. C'est leur pensée la plus haute, leur plus vive espérance qui avait pris racine au flanc de la roche, dressée parmi les pâturages nourriciers; c'est elle qui, de là-haut, continue d'éclairer et de réchauffer les cœurs glacés par la souffrance, ou l'angoisse, ou l'ennui de la peine quotidienne.

Hommes de la ville, ne triomphons pas trop de la disparition prochaine de ces « superstitions grossières ». Pendant des siècles, saint Besse a appris à ses fidèles à s'élever, ne fût-ce que pour quelques instants, au-dessus de l'horizon borné de leur vie journalière, — à charger avec joie sur leurs épaules le fardeau pesant de l'idéal, — à garder enfin, même aux heures de détresse, « la foi et la confiance » qui sont plus fortes que le mal. En leur communiquant de menues parcelles de sa substance, — les petites pierres émanées, chaque année, de la roche immense, — il leur a fait comprendre, dans le langage concret qu'ils pouvaient seul saisir, que chacun d'eux tient sa force et son courage d'un être supérieur, qui englobe tous les individus présents et à venir et qui est infiniment plus vaste et plus durable qu'eux tous. Quand la roche sainte sera redevenue une roche vulgaire, toute nue et toute matérielle, qui sera là pour rappeler aux gens de la vallée ces vérités, aussi solides que la pierre dont est fait le Mont de saint Besse?

Conclusion

Peut-être était-il superflu de s'étendre si longuement sur des histoires de villageois et sur un petit saint, caché dans un recoin des Alpes. Mais les saints les moins célèbres sont

parfois les plus instructifs. Et, s'il est vrai que la vie religieuse d'un peuple manifeste ses tendances les plus profondes, le culte de saint Besse a du moins cet intérêt de nous faire pénétrer dans la conscience, si lointaine et si fermée, des gens de la montagne. En outre, saint Besse, quelque limité que soit son domaine, n'est pas confiné dans une ou deux vallées aspestres : on le retrouve transplanté dans la métropole d'un vaste diocèse, à Ivrée, où il est honoré, depuis plusieurs siècles, d'un culte très populaire. Or, de l'aveu de tous les critiques avertis, la personnalité de ce saint ivréen est un mystère, qu'on a essayé vainement d'élucider en fouillant les archives épiscopales ou en compulsant des textes tardifs et contradictoires. Avons-nous été plus heureux en prenant pour centre de perspective, non pas la somptueuse cathédrale de la ville, mais l'humble chapelle du Mont Fautenio? Si cette tentative a abouti, ne fût-ce que partiellement, il faut en conclure que l'hagiographe, toutes les fois que les circonstances s'y prêteront, fera bien de ne pas négliger ces précieux instruments de recherche que sont une paire de bons souliers et un bâton ferré.

En outre, le culte local de saint Besse nous permet d'étudier dans des conditions particulièrement favorables la formation d'une légende religieuse. Presque tout le monde est d'accord aujourd'hui pour voir dans « La Vie des Saints » le produit de deux forces distinctes, la spontanéité inventive du peuple et l'activité réfléchie des rédacteurs. Les critiques, qui travaillent à retrouver sous le fatras des légendes la vérité de l'histoire et qui sont surtout préoccupés d'épurer de tous les éléments adventices la croyance des fidèles, sont en général très sévères pour la légende populaire et pour les écrivains qui s'en font les échos. Même dans le livre si mesuré et si nuancé du P. Delehaye, l'imagination collective est bien « la folle du logis », qui n'intervient que pour brouiller les dates, confondre les noms, grossir et altérer les événements[1].

1) Le P. Delehaye, *op. cit.*, p. 12 sqq.

Ces jugements méprisants sont fondés, s'il s'agit du « peuple » qu'une demi-culture a tiré de l'état d'innocence mythologique et qui s'est mis à faire de l'histoire. Mais serait-il légitime d'apprécier « l'imagination enfantine » en se fondant sur les compositions historiques plus ou moins fantastiques des élèves de l'école primaire? De plus, comme l'auteur anonyme de la légende ne tient pas la plume, on est obligé le plus souvent d'imaginer le récit « populaire » d'après la version littéraire qu'en donne le rédacteur. Mais à quels signes reconnaître que celui-ci, dans telle ou telle partie de son œuvre, ne fait qu' « enregistrer les trouvailles » du peuple et qu'il est bien « l'écho de la voix populaire »[1]? Le contrôle est généralement impossible, parce que le terme de comparaison fait défaut. Même les traditions orales de nos campagnes, quand elles sont en rapport étroit avec le culte chrétien, sont tellement imprégnées de représentations d'origine ecclésiastique qu'il est bien chimérique de les tenir pour « populaires ». Or il se trouve que par une bonne fortune assez rare, une partie des fidèles de saint Besse a conservé à l'état pur la tradition originale sur laquelle s'est exercé le travail des lettrés. Dans ce cas privilégié, où il nous est possible de confronter le modèle et la copie, la légende populaire nous apparaît, certes, comme indifférente à la vérité historique et à la moralité chrétienne ; mais elle n'y prétend pas, parce qu'elle se meut sur un tout autre plan de pensée; par contre, dans son domaine, elle est parfaitement cohérente et parfaitement adaptée à son milieu. D'autre part, nous voyons les rédacteurs des diverses versions littéraires remanier et triturer la tradition orale afin de la faire entrer dans les cadres du système chrétien. Si la légende officielle de saint Besse attente au bon sens, à la logique et à la vérité des faits, la faute en est non au « peuple », mais à ses « correcteurs ». Assurément, il serait téméraire d'attribuer immédiatement aux résultats de cette confrontation une portée

1) Le P. Delehaye, *ibid.*, p. 67.

générale; mais l'épreuve que nous permet saint Besse devrait nous mettre en garde contre la tentation de considérer les textes hagiographiques comme l'expression fidèle des croyances populaires sur lesquelles ils se fondent[1].

Enfin, il y a bien des chances pour que l'observation d'un culte alpestre nous révèle des formes très anciennes de la vie religieuse. La montagne, on l'a dit bien souvent, est un merveilleux conservatoire, à condition toutefois que le flot de la plaine ne l'ait pas encore submergée. Les Alpes Grées italiennes sont, à cet égard, une terre bénie; elles forment une sorte de réserve, où les bouquetins, disparus du reste des Alpes, se rencontrent par vastes troupeaux et où foisonnent les plantes alpines les plus rares. Dans les pâturages qui entourent le sanctuaire de saint Besse, l'edelweiss est à peu près aussi commun que la pâquerette dans nos prés. Le sociologue n'est pas ici moins favorisé que le zoologiste ou le botaniste. De même que, dans les Alpes, la roche primitive émerge parfois de l'amas des stratifications plus récentes qui la recouvrent ailleurs, de même on y voit surgir, en quelques îlots, et pour peu de temps encore, la civilisation la plus ancienne de l'Europe. Dans le fond des hautes vallées, des croyances et des gestes rituels se perpétuent depuis plusieurs millénaires, non point à l'état de survivances ou de « superstitions », mais sous la forme d'une véritable religion, qui vit de sa vie propre et qui se produit au grand jour sous un voile chrétien transparent. Le principal intérêt du culte de saint Besse est, sans doute, qu'il nous offre une image fragmentaire et un peu surchargée, mais encore nette et très vivante, de la religion préhistorique.

Robert Hertz.

1) Cf., dans le même sens, A. van Gennep, *La formation des légendes* (Paris, 1910), p. 128 sqq.

APPENDICE

Pendant que cet article était à l'impression, j'ai pu, grâce à l'infatigable obligeance de mon ami P.-A. Farinet, prendre connaissance du plus ancien texte littéraire relatif à saint Besse, martyr thébéen. C'est M. le chanoine Boggio, un érudit ivréen très distingué, qui a bien voulu prendre la peine de copier pour moi les leçons du bréviaire manuscrit de 1473, auxquelles il a été fait allusion plus haut. Comme, à ma connaissance, ce document n'a jamais été publié et qu'il pourra servir au contrôle des conclusions formulées ci-dessus, je crois nécessaire de reproduire ici le texte transcrit par les soins de M. le chanoine Boggio, ainsi que les quelques lignes dont il l'a fait précéder. Je me bornerai à indiquer en note quelques comparaisons avec les versions imprimées de la légende, qui manifestement dérivent toutes du texte de ces leçons.

« Nell' archivio Capitolare d'Ivrea, écrit M. le chanoine Boggio, si conserva realmente il breviario del 1473, accennato dal P. Savio. Ed in esso al 1° Dicembre si fa l'uffizio di S. Besso, di cui si distribuisce la vita in nove assai lunghe lezioni, ripiene di aggettivi e di frasi più o meno inutili per uno storico. Ne trascrivo perciò solo le parti più importanti ».

Beatus Bessus ex Thebeorum agminibus inclito martirio coronatus, exemplo agni mitissimi inter lupos maluit occidi quam occidere, laniari quam repercutere... Nam de turbine frementium et hostilium gladiorum stupendo miraculo liberatus et ad vallem Suanam perductus, et ibi antra deserti inhabitans, et per mirabiles abstinentias... angelicam vitam ducens perstitit, proprii corporis hostiam iterato Domino oblaturus.

In illa itaque solitudine martir Christi Bessus occultatus est, pane lacrimarum et aqua sapientie recreatus et usque ad montem Di Oreb mensam s. aeterni convivii martirio promerente pervenit. Nam dum pastores quidam spiritu diabolico

instigati in partibus illis furtivam oviculam pro edulio miserabili preparassent et Bessum ibidem repertum ad esce furtive gustum quo magis eorum facinus celarent instantius invitarent, isque obsisteret, scelus argueret et tam prophanum edulium exhorreret, veriti miseri homines et nefandi latrones et homicide ne forte ipsos detegeret, statim ut lupi rapaces in ipsum ferocius irruentes crudeliter macerant laniant necare festinant ac demum de rupis prominentis scupulo proiicientes, propter sue innocentie et iusticie observantiam peremerunt[1]. Quod autem a plerisque dicitur[2] quod mortem evadens vallem predictam hic eques lassus et ferro sauciatus ingreditur, ibique a cesareanis militibus in spelunca[3] gladio iugulatur, ad magnam Dei gloriam et sancti sui coronam, pie potest et probabiliter declarari, et dici quod sanctus hic sauciatus sanguine ex precipiti collisione, Dei nutu militum paganorum, hunc et alios christianos ubique persequentium, iugulandum gladio fuerit reservatus; quia cum fidei martirum in passionibus subiecta inveniatur quelibet creatura, sola mala voluntate excepta, mors gladii, a malicia voluntatis immediate producta, in sancto isto et aliis martiribus pro Christo morientibus ultima fuit pena declarans quod solum voluntatis perversitas est creatori contraria.

Verum quia dominus custodit omnia ossa sanctorum... quibusdam fidelibus de monte ferrato hominibus martirii loco et martire revelato statim de honorando corpore dignatus est inspirare[4]... Qui reperto corpore et indicio celitus sibi

1) Version suivie par Ferrari; cf. *supra*, p. 148, n. 2.

2) Noter la distinction établie entre la première tradition et la seconde, présentée comme pieuse et probable et justifiée par des raisons théologiques. — En somme, Baldesano a reproduit fidèlement l'essentiel de ce texte.

3) Ici, le rocher du haut duquel le saint a été précipité et celui dans le creux duquel il a été frappé du glaive (et, selon d'autres, enseveli) sont nettement séparés; cf. *supra*, p. 148, n. 4 et p. 153.

4) Noter qu'il n'est fait ici aucune mention de la première sépulture du saint : le culte montagnard est complètement ignoré; l'invention du corps et l'origine du culte sont attribués, sans indication chronologique, aux gens du Montferrat et d'Ozegna. Cf. *supra*, p. 139, p. 148.

dato ferentibus illud cum exultatione et gaudio, dum ad villam nomine Eugeniam hospitandi causa nocte perveniunt, ac in domo hospitis abiecto studiose corpore, illis et cunctis iam sopore depressis, soli hospiti visio angelica ostenditur non tacenda. Nova enim lux illi oriri visa est, dum tota domus resplendentibus luminibus et mirandis fulgoribus ex circumiacente divino lumine circa martirem divinitus illustratur et non minus odoris fragrantia et suavitate quam lucis irradiatione perfunditur. Tanto viso miraculo hospite stupefacto et tanto pignore ac spirituali thesauro reperto, cum tremore et reverentia occultato, alioque in peregrinorum sacco pro vicario pia delusione imposito callidoque argumento hospites suos ne s. capiantur a comite ante lucem surgere et remeare ad propria resumpta sarcina instantius compellente, demum tantam visionem usque predicante fama et devotione diffusa, ecclesia ibidem in eius honorem construitur, ubi sacrum corpus cum reverentia sepelitur.

Audiens autem celebre nomen Bessi et famam sui patrocinii apud Eugeniam divinis graciis declarari, illustris Rex Italie Arduinus... corpus martiris una cum Episcopo ad civitatem regiam (Ypporeyam) decrevit aducere. Sed... statim ut pedes portantium eius alveum attigerunt, sic sanctus hic mox ut delatus est ad pontem civitatis, stetit immobilis nec virtute hominum et multorum bovum penitus moveri potuit, nisi primo tocius cleri voto de celebrando supra corpus eius divino misterio, quo pacto Dei nutu facillime ad majorem ecclesiam est delatum et cum maximis solempniis et gaudiis tumulatum[1].

1) Toute cette relation a été fidèlement suivie par Baldesano : ce qui semble confirmer l'hypothèse énoncée ci-dessus, p. 139, n. 2. Ce texte soulève donc les mêmes critiques que celui de Baldesano (cf. *supra*, p. 141, p. 157) ; et la valeur documentaire n'en est pas plus grande.

LE KA DES ÉGYPTIENS

EST-IL UN ANCIEN TOTEM ?[1]

Le mot *ka* définit une conception qui joue un rôle très important dans la vie religieuse des anciens Égyptiens. Les dieux, les rois, les simples humains, et mêmes des choses possèdent un *ka* : d'une façon très générale, il désigne le principe de vie animée ou inanimée. La traduction de ce mot est fort difficile car elle suppose une interprétation. Lepage-Renouf dans une étude exhaustive[2] a mis en lumière les différents aspects du *ka*, tour à tour image, *genius*, dieu protecteur, double spirituel ; mais il ne traduit point le mot. Maspero a proposé de rendre *ka* par *double*[3], parce que le *ka* du roi est souvent représenté, à côté du Pharaon, comme « une sorte d'ombre claire, analogue à un reflet, à une projection vivante et colorée de la figure humaine, un double, qui reproduisait dans ses moindres détails l'image entière de l'objet ou de l'individu auquel il appartenait[4] ». Ce sens *double* a été longtemps admis sans discussion. Cependant Lefébure préférait traduire *génie*[5], parce que la racine 𓂓 *ka* déterminée par le taureau ou le phallus, désigne le taureau ; il semble par conséquent que si le *ka* exprime une forme d'âme, c'est au sens de *génie*, ce terme étant lui aussi apparenté aux idées de race γένος et de génération. Tout dernièrement, Steindorff[6] a

1) Communication au Congrès d'Histoire des Religions, à Leide.

2) *On the true Sense of an important Egyptian Word*, ap. *Transactions of Bibl. Arch. Society* (1878), VI, p. 494 sq.

3) *Études de mythologie et d'archéologie*, I, p. 47 sq.

4) *Histoire*, I, p. 108.

5) *Sphinx*, I, p. 108.

6) *Der ka und die Grabstatuen* (*Zeitschrift für aegyptische Sprache*, XLVIII, p. 152 sq.).

contesté que le *ka* des rois soit une effigie à la ressemblance du Pharaon, et que le *ka* des hommes ait jamais été représenté par les statues funéraires, idée préconisée par Maspero[1]; il a essayé de démontrer cette thèse : que le *ka* est une image distincte du portrait du roi, et que c'est plutôt un « dieu protecteur » qui garde le roi pendant sa vie et dont on met la statue, dans le tombeau royal, pour protéger le Pharaon dans l'autre monde. D'autre part, F. von Bissing[2], relevant les textes où la racine *ka* au pluriel (*kaou*) désigne les aliments, les offrandes, et en général tout ce qui sert à sustenter la vie, voit dans le *ka* une personnification « de ce qui dans l'homme dépend de la nourriture et de l'alimentation », un principe de vie et de force matérielle. Enfin, dès 1906, V. Loret a présenté une définition intéressante et nouvelle : « le *ka* d'un individu, c'est sa substance même, son nom impérissable, son *totem*[3]. » Mais Loret n'a pas justifié dans le détail son interprétation[4], qui a passé inaperçue.

La diversité de ces traductions : « double, génie, dieu protecteur, principe de vie matérielle et intellectuelle, totem, prouve au moins ceci : c'est que l'idée de *ka* est complexe, plus qu'on ne l'avait soupçonné. Il convient donc de préciser les idées ou les faits qui se rattachent au *ka* égyptien.

Sur les monuments les plus anciens, les vases de l'époque protohistorique, le *ka* nous apparaît d'abord comme une enseigne de collectivité  [5] du même type que celles qui ont

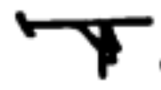
1) *Études de mythologie*, I, p. 47.

2) *Versuch einer neuen Erklärung des Ka'i* (apud *Sitzber. Bayerischen Akad.*, 11 märz 1911.)

3) *L'Égypte au temps du totémisme* (Musée Guimet, *Bibl. de vulgarisation*, t. XIX, p. 201).

4) Cf. *Revue Egyptologique*, 1904, t. XI, p. 87. « J'espère pouvoir établir sous peu que ce mot *ka* désigne à l'origine le totem personnel royal, c'est-à-dire le Faucon. En attendant, et sans en faire la démonstration pour le moment, je me contenterai de dire que ce mot *ka* dérive d'une racine signifiant « engendrer ». Le *ka* royal est donc « ce qui se perpétue par engendrement ». Depuis, M. Loret n'a pas, à ma connaissance, donné d'autre exposé que la phrase citée dans le texte, et publiée en 1906.

5) V. Loret, *Revue Égyptologique*, XI, p. 80, figures 55 et 65.

persisté dans l'Égypte historique, et servent d'emblèmes aux nomes égyptiens. Mais le signe ne s'est pas conservé dans cet emploi, bien que dans l'écriture on ait gardé l'habitude[1] de tracer le signe  sur le pavois .

Très fréquent au contraire, depuis l'époque archaïque et jusqu'à la fin de la civilisation égyptienne, est l'usage du *ka* comme nom. C'est une épithète qu'on accole aux noms des simples particuliers, spécialement à l'époque primitive : il apparaît sur certaines stèles de Negadeh et d'Abydos, dédiées au « ka glorieux »  *kaiakhou* de tel ou tel individu[1]? Pris comme nom de particuliers, l'usage ne s'en vérifie guère qu'à la période primitive. Au contraire, le *ka* est par excellence, à toutes les époques, en relation avec le nom du roi.



Il s'écrit alors par les deux bras levés supportant un plan rectangulaire d'édifice; à l'intérieur du plan est un nom exprimant une qualité, « le batailleur », « le fort », le « vénérable » etc., et au-dessus on dessine l'image du faucon, emblème royal. Comme le faucon est devenu par la suite le dieu Horus, on a pris l'habitude d'appeler ce nom de ka = nom d'Horus[2]. Il est bien connu que tout pharaon, à son couronnement, reçoit un nom d'Horus, c'est-à-dire un nom de *ka*. Or le nom, en Égypte comme dans les autres sociétés primitives, est comme une définition de l'essence intime des êtres, la formule magique de sa nature secrète, que le mot écrit révèle aux yeux : c'est pourquoi, quand on connaît le nom d'un être ou d'une chose, on les tient en son pouvoir[3]. Parfois on représente ce nom muni de bras, maniant des attributs[4],

1) Cf. les stèles d'Abydos, reproduites par de Morgan, *Recherches sur les origines de l'Egypte*, II, p. 239, 240; Petrie, *Royal Tombs*, I, pl. XXXI-XXXII.

2) G. Maspero, *Sur les quatre noms officiels des rois d'Égypte* (*Études Egyptiennes*, II, p. 273 sq.) et *Histoire*, I, p. 258 sq.; cf. A. Moret, *Du caractère religieux de la royauté pharaonique*, p. 17 sq.

3) E. Lefébure, *Le nom dans l'ancienne Egypte*.

4) A. Moret, *Du caractère religieux*, p. 157, 222.

comme il arrive aussi pour le faucon royal[1] : c'est montrer que le nom vit et agit. Enfin pour les Égyptiens les notions de *ka* et le nom royal sont si bien unies, qu'on trouve souvent le mot 𓂓 déterminé par le cartouche Ω qui ceint le nom royal[2].

Le *ka*, nom du roi, est donc la notation graphique de ce qu'il y a d'*essentiel* dans la personne du roi. Cependant le *ka* avait une figure distincte de la figure royale. A Louxor, Deir el Bahari, Denderah, Erment, dans les tableaux qui représentent la naissance du Pharaon[3], on voit naître avec celui-ci, le *ka* du roi sous la forme d'un enfant pareil à l'enfant royal ; quand le roi devient adulte, le *ka* grandit aussi ; mais, tandis que le roi vieillit, le *ka* se fixe dans la forme adulte, et, d'aspect toujours jeune, il ne semble pas subir les atteintes du temps[4]. D'ailleurs le *ka* diffère du type consacré de la personne royale : il porte la perruque divine, la barbe divine, et non la barbe carrée ; il n'a pas l'uræus au front[5] ; sur sa tête, se dresse le 𓂓[6] ; à la main, il tient une lampe, surmontée d'une tête de *ka*[7]. Parfois, comme les dieux, le *ka* royal n'a pas besoin du corps humain : seul le signe hiéroglyphique, muni de bras qui portent les insignes, suffit à le représenter[8]. On reconnaît, à ces particularités, que la figure du *ka* royal est celle d'un dieu. Enfin, quand le *ka* accompagne le roi, il est toujours représenté *derrière* celui-ci, c'est-à-dire dans l'attitude de garde *sa*[9]. D'où il suit que le *ka* est là pour protéger le roi. Von Bissing et Spiegelberg ont montré qu'à l'époque gréco-romaine, 𓂓 est rendu, en

1) V. Loret, *L'Egypte au temps du totémisme*, p. 181, 191, 194.

2) V. Loret, *l. c.*, p. 201 ; cf. Brugsch, *Wörterbuch*, p. 1434.

3) A. Moret, *Du caractère religieux*, p. 55, 58.

4) C'est l'aspect de la statue du *ka* du roi Hor Aouabrâ (ap. De Morgan, *Dahchour*, I. pl. XXXIII ; cf. A. Moret, *Du caractère religieux*, frontispice).

5) C'est ce qu'a bien montré Steindorff, *l. c.*, p. 157-158.

6) Cf. A. Moret, *Du caractère religieux*, p. 227.

7) Mariette, *Abydos*, I, pl. 33. Cf. A. Moret, *l. c.* p. 223.

8) A. Moret, *l. c.*, p. 157, 222.

9) A. Moret, *l. c.*, p. 157, 214, 222, 223.

démotique, par = ψάις ὁ ἄγαθος δαίμων[1]. Le *ka* royal est donc parfois un dieu protecteur d'où la traduction *Schützgott* proposée par Steindorff.

Cette protection ne s'arrête pas à la mort; elle se continue dans l'autre vie. Car le *ka* ne meurt point. Quand le roi meurt, on dit « que son *ka* le rejoint », ou « qu'il s'en va avec son *ka*[2] ». C'est une loi générale pour les dieux comme pour les hommes : « Tout ce qui passe, passe dans l'autre monde avec son *ka*; Horus passe avec son *ka*, Thot passe avec son *ka*, Sop passe avec son *ka*; toi (ô mort) passe donc avec ton *ka*[3]. » Dans les tombes de l'époque memphite, les formules nous apprennent que « mourir » c'est « passer à son *ka*[4] ». C'est « s'en aller accompagné de ses *kaou* » dans l'autre monde[5]. Si, pour tous les êtres vivants, mourir c'est « aller vivre avec son *ka*[6] », naître, qu'est-ce donc, sinon sortir d'un *ka* primordial? Concluons que le *ka* prend ici l'aspect d'un génie de la race, qui naît avec l'individu, grandit

1) *Zeitschrift für aegyptische Sprache*, XL, p. 126. V. Bissing, *l. c.*, p. 15.

2) *spr ka-f r f* (*Pyr. Ounas*, l. 483) ou *seb hnâ ka-f* (*Pyr. Ounas*, l. 5).

3) Sethe, *Pyramidentexte*, I, p. 10, 450, 460; II, p. 277; cf. II, p. 29, 445.

4) *seb n ka-f*, Sethe, *Urkunden des Alten Reiches*, p. 34, 69, 71, 73.

5) *shest-f in kaou-f*, Mariette, *Mastabas*, p. 413, 433; J. Capart, *Une rue de tombeaux*, pl, XI et p. 17, et *Aeg. Zeitschrift*, XLII, p. 144. Cf. l'expression pour « mourir » *khp n ka f* (*Mastabas*, p. 160). Un texte spécifie que le mort est tiré, recueilli par la main tendue « de ses *kaou* et de ses pères » (*Mastabas*, p. 195). L'endroit du ciel où le défunt et les dieux « passent à leurs *kaou* » est à l'Orient près du soleil levant, c'est-à-dire aux sources de la renaissance (*Pyr. de Pépi I*, l. 184), et aussi vers le « champ des offrandes » c'est-à-dire aux sources de l'alimentation (*Pyr. de Pépi I*, l. 373, *Pépi II*, l. 629).

6) *ânkh N. hnâ ka-f* (*Pyr. de Pépi I*, l. 169).

avec lui, puis, sans mourir, reçoit le défunt dans son sein[1].

Mais comment concilier ces notions avec le sens « nourriture, offrandes » qui appartient à ce même mot *ka* sous la forme plurielle *kaou* ? M. de Bissing, qui a récemment attiré l'attention sur ce sens spécial de la racine *ka*[2], a cité avec raison certains tableaux des temples d'époque gréco-romaine, où l'on a représenté, non point *une* forme du *ka* royal, mais *quatorze* (parfois même *vingt-huit* car il y a 14 *ka* femelles, à côté de 14 *ka* mâles). Chacune de ces figures divines porte un nom : la richesse , la force, la vigueur , la stabilité , la noblesse , l'intelligence (magique ?) , la lumière , la connaissance , le goût , la vue , l'ouïe , l'abondance (litt. l'approvisionnement , l'alimentation , la sépulture (?) [3]. Qu'est-ce à dire, sinon que, ces quatorze formes du *ka* personnifiant les éléments de prospérité matérielle et intellectuelle, tout ce qui est nécessaire à la santé du corps et de l'esprit ? Justement, un texte de philosophie memphite, que v. Bissing aurait dû citer[4], nous fournit un commentaire de ces tableaux. Il est dit que le démiurge créa, de son Verbe, « les *kaou* et pacifia les *hmstou*) et créa toutes les provisions (*kaou*) et toutes les offrandes par sa parole, créant ainsi le bon et le mau-

1) Il en est de même pour le roi dans ses rapports avec le Faucon, dont il naît, qui grandit avec lui, et en qui il se résorbe après la mort (cf. A. Moret, *Totem et Pharaon*, ap. *Revue de Paris*, 1er octobre 1912, p. 621.)

2) *Versuch einer neuen Eklärung des Ka'i.*

3) Pour la discussion des noms de ces *kaou* royaux, je renvoie à v. Bissing, p. 12-14. Aux textes cités, il convient d'ajouter les tableaux d'Ombos (De Morgan, *Ombos*, I, p. 187 sq. ; A. Moret, *Du caractère religieux*, p. 225) et les commentaires de Piehl, *Insc. Hiéroglyphiques*, II, pl. 128 et texte p. 86.

4) Texte publié par Breasted (*Aeg. Zeitschrift*, XXXIX, p. 39 sq.) et de nouveau par Erman (*Sitzungsberichte der kön. Preussischen Akad.* 1911, XLIII. Sur le sens proposé ici pour *mtnou*, cf. Brugsch, W. S. p. 652.

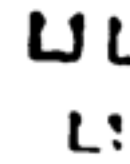
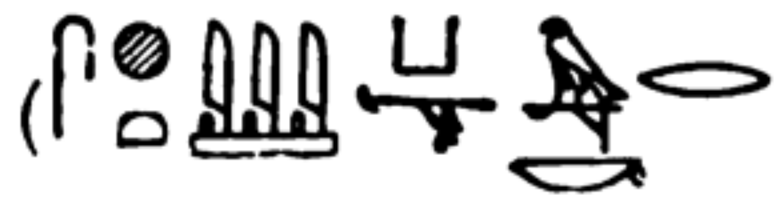
vais ». Sous ce nom de *ka*, *kaou*, il faut donc entendre non pas seulement le principe de vie du Pharaon, des dieux et des hommes, mais l'ensemble des forces vitales bienfaisantes (auxquelles s'opposaient les forces mauvaises domptées [1]) et la nourriture nécessaire à la vie.

Mais ces *kaou* des choses, ont-ils quelque rapport avec le *ka* du Pharaon, des hommes et des dieux? La réponse nous est donnée par les tableaux des temples. A Ombos [2], chacun de ces *ka* à la fois physiques et métaphysiques, porte le nom du Pharaon régnant; les légendes spécifient que nous avons sous les yeux le *ka* de la force, le *ka* de la richesse, le *ka* des approvisionnements dans Ptolémée, et chacune de ces entités se confond avec le *ka* royal. On pourrait suspecter ces témoignages comme trop récents et soupçonner que ces concepts n'étaient pas ceux des premiers Égyptiens. Je crois, pour ma part, que la division du *ka* en 14 ou 28 figures symboliques est une subtilité de la spéculation théologique; mais cette spéculation remonte déjà à l'ancien empire. Von Bissing a démontré que dans les noms de *ka* adoptés par les rois de l'ancien empire, *Ouserka-f*, *Shepseska-f*, *Dadkarâ*, *Ouserkarâ*, on retrouve les mots : *ouser*, *shepses*, *dad*, qui désignent les *kas* du roi dans les tableaux cités plus haut [3]. J'ajoute que les textes des Pyramides nomment déjà les forces mauvaises à côté des *kaou*, comme dieux asservis au défunt. L'idée est donc très ancienne, qui associait le *ka* à la vie universelle sous des formes précises et différenciées par un nom. Quant à la confusion des idées du *ka* et de la nourriture *kaou*, elle apparaît aussi dès le temps des Pyramides ; lorsque

1) Cf. *Ounas*, l. 502-503, et *Teti*, l. 320 (Sethe, I, p. 206). « Les *kaou* de Teti sont derrière lui, les *hmstou* de Teti sont sous ses pieds. » Ces dernières, personnifiées par des déesses, quoique malfaisantes à l'origine, jouent le rôle de *kaou* femelles à Edfou et Denderah (Brugsch, W. S., p. 997.) Les forces rebelles sont donc pacifiées.

2) De Morgan, *Ombos*, I, p. 187 sq.

3) V. Bissing *l. c.*, p. 14. Ajoutons le nom *Ouaz Karâ*, qui vient de sortir des fouilles de Koptos, où la faculté *Ouaz* se trouve en composition dans un nom royal. (R. Weill, *Les décrets royaux*, p. 65.

les textes nomment les dieux et leurs *kaou* , il faut souvent comprendre « les dieux et leur nourriture[1] »; l'endroit du ciel qu'on appelle « champ du *ka* » ( ) est proche du « champ des offrandes »[2]. Ces parallélismes ne sauraient être fortuits; en fait, le *ka* symbolise aussi la force vitale qui réside dans la nourriture.

Je résume ces différents traits : Le *ka* est une enseigne de tribu, un nom du roi ou des particuliers, un génie protecteur, la source vitale d'où sortent, et où retournent, le roi, les dieux, les hommes, les choses, les forces matérielles et intellectuelles; c'est enfin la nourriture qui entretient la vie universelle. Or, les sociétés primitives, aux premiers stades de leur évolution, croient à une force suprême, qui réunit tous ces attributs, et même d'autres encore. Cette puissance, c'est le totem, à la fois signe de ralliement, marque distinctive, nom, substance, source de vie d'où l'on naît et à laquelle on revient par la mort, enfin nourriture des hommes. Si la définition du totem, que je présente ici d'après les théoriciens, est exacte, c'est donc l'hypothèse présentée par Loret sur le *ka*, qui serait la plus compréhensive.

Peut-on renouveler contre l'équation : *ka* = totem, la même objection qu'a soulevée une autre proposition de Loret : faucon = totem, — et dire qu'il s'agit de zoolâtrie et non de totémisme[3]? Le *ka* n'étant point un animal, comment serait-il question ici de zoolâtrie? Mais, dira-t-on, les monuments ne parlent, presque uniquement, que du *ka* du Pharaon[4]; c'est

1) Par exemple, *Pepi I*, l. 102.

2) *Teti*, l. 92, cf. *Pepi I*, l. 374.

3) Cf. A. van Gennep, *Totémisme et méthode comparative* (*R. H. R.*, 1908, t. LVIII) p. 45 sq.

4) C'est la thèse défendue par Steindorff, *l. c.*, contre l'hypothèse de Maspero que le *ka*, pour vivre, devait animer les corps fictifs, mais ressemblants, sculptés dans les tombes, bas-reliefs ou statues. Rien n'indique, en effet, que ces représentations soient celles du *ka* et non des défunts. Les seules statues de *ka* authentiques sont celles du roi Hor Aouabrâ.

le *ka* du roi seul qui apparaît sculpté dans les temples ou érigé en statue ; lui seul symbolise les forces matérielles ou intellectuelles. S'il est vrai que les particuliers, et même les choses[1], possèdent un *ka*, du moins ce *ka* n'est-il pas, comme il devrait l'être, l'égal du *ka* royal. Cependant, un véritable totem serait, sous ce régime égalitaire qui est celui du totémisme, le bien commun de tous.

A cette objection, je répondrai que même dans les sociétés totémiques, il arrive que le chef du clan s'arroge, sur le totem un droit plus grand que les autres *clansmen*. J'ajoute que je ne crois point démontrable l'existence du totémisme intégral[2] en Égypte avec les documents actuels; car c'est une Égypte déjà transformée que nous font connaître les monuments archaïques. Toutefois cette question mérite d'être posée : l'idée du *ka*, complexe comme je l'ai montrée, correspond-elle à une notion qui a pu être, aux temps antérieurs, celle du totem, et qui a évolué ?

L'histoire d'Égypte nous apprend que le but, opiniâtrément visé par les Pharaons, a été de détourner sur eux la foi qui s'attachait aux êtres surnaturels, et d'incorporer en leur personne royale et divine, toute la religion. Ainsi, à côté du *ka*, il existe probablement une autre forme de totem, qui serait celle du faucon. Dans les temps primitifs, nous soupçonnons l'existence d'un clan des Faucons, ayant comme emblème, nom, père et protecteur, un Faucon. Mais, à l'époque historique, seul le chef est resté un Faucon, qui participe à la chair, à l'essence, au nom de l'oiseau ancestral ; ce faucon, c'est le roi. L'ancien patrimoine de tous est devenu l'apanage exclusif du Pharaon.

Une évolution parallèle s'est-elle produite pour l'idée du *ka* ? Ce qui tendrait à le faire admettre, c'est que *ka* et faucon se confondent en la personne du roi ; nous avons vu plus haut que le nom de *ka*, c'est le nom royal précédé du faucon.

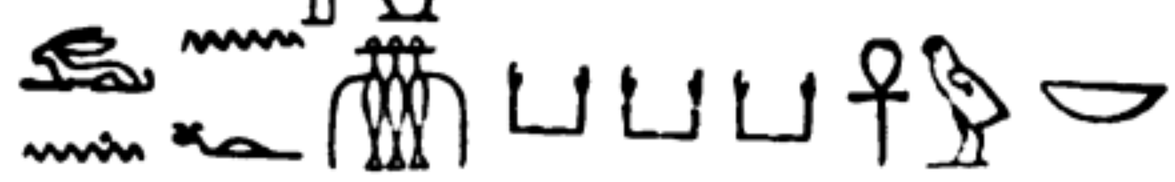
1) Par exemple certains édifices ; cf. Steindorff, *l. c.* p. 159.

2) D'ailleurs bien difficile à définir, si l'on en croit les conclusions actuelles de Frazer et van Gennep.

le nom d'Horus. De même que Pharaon est resté le Faucon unique, de même a-t-il pu garder pour lui seul certains privilèges relatifs au *ka*[1]. Pharaon permet à ses sujets de croire qu'ils demeuraient en rapport avec le *ka* protecteur et source de vie; mais il prétend devenir l'intermédiaire obligatoire entre les hommes et le *ka* : ce qu'indique la formule funéraire « Le roi donne l'offrande à Osiris, pour que celui-ci donne l'offrande au *ka* de Un tel[2] ». Ce rôle d'intermédiaire est bien défini encore par les formules du couronnement : quand le roi monte sur le trône, on proclame *qu'il est à la tête de tous les ka vivants*[3]. Ce n'est point assez. De même que Pharaon est devenu le Faucon  incarné, de même le *ka*, âme diffuse du clan primitif, s'est sublimée dans le *ka* du surhomme qu'est Pharaon. Voici la doctrine qu'un noble de la XII[e] dynastie enseignait à ses enfants : « Le roi c'est le dieu *Sa* (la science) qui est dans les esprits; ses yeux explorent toutes les consciences; c'est *Râ*; il est visible par ses rayons; il éclaire les deux terres plus que le disque solaire; il fait germer la terre plus que le Nil en crue, quand il emplit les deux terres de force et de vie... Il donne les faveurs à ceux qui le servent; il nourrit celui qui fraye son chemin. Le roi, c'est le *ka*; sa bouche (crée) la surabondance; tout ce qui existe est sa création ».

1) Je ne partage point l'idée émise par Steindoff (*l. c.*, p. 159) que le roi a eu le premier un *ka* et que ce privilège a été étendu à ses sujets. Les monuments indiquent au contraire, me semble-t-il, qu'à l'origine les particuliers, comme le roi, vénéraient leur propre *ka* (*stèles archaïques*, cf. p. 51) ; mais le roi s'en réserva, par politique, la propriété, pour lui seul, pendant la période prémemphite ; à partir de la V[e] dynastie environ, le roi a dû ou a voulu restituer à ses sujets la prérogative du *ka*, comme il les a autorisés graduellement à pratiquer les rites osiriens. Sur ce culte du *ka*, cf. *Musée Égyptien*, pl. XXII.

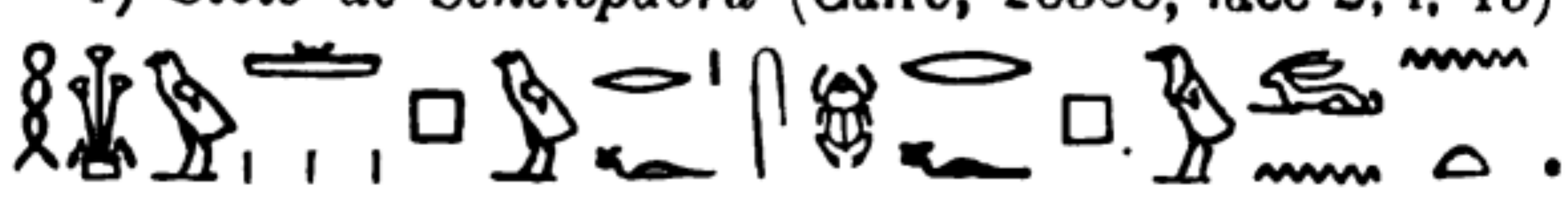
2)  N.

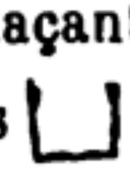
3)  M. Sottas me suggère que peut-être faut-il interpréter : « chef des *kaou* de tous les vivants. »

La prépondérance du *ka* royal sur les autres *ka* s'explique donc par les progrès de la monarchie[1]. L'idée du *ka* personnel à chaque homme n'en persista pas moins dans la société égyptienne, comme l'écho affaibli d'une conception très ancienne : celle d'une force vitale, commune aux êtres et aux choses, qui fournissait à tous existence et nourriture. Voilà ce qu'était le *ka*. Pour le nom je ne proposerai pas de traductions[2]; mieux vaut se servir du mot égyptien, après l'avoir expliqué. Mais cette explication ne saurait se condenser dans l'un quelconque des termes jusqu'ici proposés : double, génie de la race, dieu protecteur, nom, nourriture. Le *ka* est tout cela, et n'est point chacune de ces qualités isolément. Il m'a semblé que dans le trésor des idées primitives, c'est celle de totem qui correspondrait le mieux au *ka* : le totem comprend tous les traits du *ka* et d'autres encore, qui ont disparu, parce que la société égyptienne, si haut que nous puissions remonter, nous apparaît comme une société évoluée.

Ma tâche consistait à rassembler les matériaux égyptiens, et à poser la question. C'est aux ethnographes qu'il appartiendra de décider si le *ka*, aux aspects si variés, n'a pas à ses origines un caractère totémique.

ALEXANDRE MORET.

1) *Stèle de Sehetepabrâ* (Caire, 20588, face 2, l. 15) 
.

2) S'il fallait trouver un sens littéral à  il faudrait prendre en considération qu'aux textes des Pyramides, les deux bras levés servent de déterminatifs à des mots tels que *âhâd* (Ed. Sethe, II, p. 395, 435, 476, 515) et *heh* (II, p. 521) qui expriment des idées de *lever*, *élever*. Le *ka* serait-il l'être qu'on invoque en levant les bras vers lui ? Erman, tirant parti d'un texte du temple de Séti I (*Abydos* I, appendice, tableau 16), montre que le démiurge Toum *anime* les dieux ses fils « en plaçant ses deux bras derrière eux, pour que son *ka* soit en eux ». Les deux bras  évoqueraient alors le geste magique qui confère le *ka* ou la vie (*Religion*, éd. fr., p. 123). Ce même geste semble décrit *Pyr. de Mirinri*, l. 204, *Pépi II*, l. 663.

LA SOCIOLOGIE DE M. DURKHEIM

ET L'HISTOIRE DES RELIGIONS

La *Revue de l'Histoire des Religions* avait bien voulu me demander le compte-rendu de deux ouvrages récents qui se réclament de la même méthode, tout en différant de valeur : *Les formes élémentaires de la Religion* par M. Émile Durkheim et *The sociological value of Christianity* par M. Georges Chatterton Hill. Il me sera permis d'en rattacher l'examen à un exposé général des vues professées par une école dont on peut rejeter les conclusions et même le point de départ, mais dont on doit reconnaître la véritable originalité et le rôle grandissant parmi les systèmes d'hiérologie contemporains.

Il s'agit du groupe dont M. Émile Durkheim est le chef incontesté ou du moins l'initiateur. M. Durkheim s'était déjà fait remarquer par plusieurs essais sociologiques dans les revues spéciales, lorsque, en 1887, il fut appelé à occuper, dans la Faculté des Lettres de Bordeaux, la première chaire de science sociale instituée dans l'enseignement supérieur de l'État. Peu après, il publiait, dans la Bibliothèque de Philosophie contemporaine, deux ouvrages destinés à exposer sa conception personnelle de la sociologie : *De la division du travail social* (1891) où il traite de la structure des sociétés et *Les Règles de la Méthode sociologique* (1895, 6e édit. 1912) dont le titre indique suffisamment la portée.

I

M. Durkheim procède d'Auguste Comte plus directement peut-être que les positivistes français et anglais qui ont continué

l'œuvre du fondateur de la sociologie : Stuart Mill, Herbert Spencer et même Littré. Tout en rejetant ce qu'il dénomme lui-même la « métaphysique positiviste », c'est-à-dire la tendance du Maître à retracer l'évolution humaine d'après un plan préconçu, il a adopté le principe de Comte qu'il ne faut pas définir l'humanité par l'homme, mais l'homme par l'humanité. En d'autres termes, il s'écarte des méthodes qui visent à rendre compte des phénomènes sociaux par les procédés de la biologie, de la psychologie ou de la logique, et cherche exclusivement dans ces phénomènes eux-mêmes ou plutôt dans leur comparaison l'explication de leur genèse et de leur développement. Dans ce but, il pose les deux règles suivantes : 1° la cause déterminante d'un fait social doit être cherchée parmi les faits sociaux antécédents et non parmi les états de la conscience individuelle ; 2° la fonction d'un fait social se trouve dans le rapport qu'il soutient avec quelque fin sociale[1]. — On voit qu'il rompt avec la tendance, si répandue dans certains milieux positivistes, qui prétend expliquer le complexe par le simple et refuse de voir dans le composé autre chose que l'addition des propriétés inhérentes aux composants. D'autre part, il rouvre la porte, dans une certaine mesure, à l'idée de finalité, pour autant que celle-ci reparaisse sous l'idée de fonction.

Cependant que faut-il entendre par faits sociaux? Il en donne deux définitions qu'il déclare d'ailleurs se compléter l'une l'autre : « Est fait social toute manière de faire, fixée ou non, qui est susceptible d'exercer sur l'individu une contrainte extérieure » ou encore : « qui est générale dans l'étendue d'une société donnée, tout en ayant une existence propre, indépendante des manifestations individuelles »[2]. Il y comprend donc non seulement les coutumes, les lois, les institutions, mais encore de nombreuses notions dont on a voulu jusqu'ici trouver l'origine dans les opérations de l'esprit individuel, par exemple les catégories de l'entendement, les données nécessaires de

1) *Les Règles de la méthode sociologique*, 6e éd., Paris, Alcan, p. 135.
2) *Id.*, p. 19.

temps, d'espace, de genre, de cause, de force, les principes logiques de l'identité et de la contradiction, etc.

Il n'y a là rien moins qu'une théorie nouvelle de la connaissance. Je n'ai pas l'intention de l'examiner ici, sauf dans ses applications à l'hiérologie. Parmi ces catégories d'origine sociale, M. Durkheim range au premier rang la religion, c'est-à-dire la notion du *sacré* et les actes qu'elle suscite, par opposition au domaine du profane où l'homme se laisse guider par l'expérience et le raisonnement individuels. « On s'est étonné, écrit-il, de la sorte de primauté que nous avons accordée à ces phénomènes, mais c'est qu'ils sont le germe d'où tous les autres ou du moins presque tous les autres sont dérivés. La religion contient en elle, dès le principe, mais à l'état confus, tous les éléments qui, en se dissociant, en se combinant de mille manières avec eux-mêmes, ont donné naissance aux diverses manifestations de la vie collective. C'est des mythes et des légendes que sont sorties la science et la poésie ; c'est de l'ornemantique religieuse et des cérémonies du culte que sont sortis les arts plastiques ; le droit et la morale sont nés des pratiques rituelles. On ne peut comprendre notre représentation du monde, nos conceptions philosophiques sur l'âme, sur l'immortalité, sur la vie, si on ne connaît les croyances religieuses qui en ont été la forme première. La parenté a commencé par être un lien essentiellement religieux ; la peine, le contrat, le don, l'hommage sont des transformations du sacrifice expiatoire, contractuel, communiel, honoraire, etc.[1] ».

Les vues de M. Durkheim étaient à la fois neuves et complexes ; elles exigeaient un effort de compréhension qu'on préférait réserver à des systèmes mieux ancrés ; elles se produisaient à une époque où débutait la réaction contre la conception matérialiste de l'histoire. Aussi eurent-elles quelque peine à faire leur chemin. C'est lui-même qui le rappelle en ces termes : « Les idées courantes, comme déconcertées, résistèrent d'abord avec une telle énergie que pendant un temps il nous fut impos-

1) *Année sociologique*, 1897-1898, *Préface*, page IV.

sible de nous faire entendre »[1]. Il en avait du reste pris son parti : « Quand, comme condition d'initiation préalable, on demande aux gens de se défaire des concepts qu'ils ont l'habitude d'appliquer à un ordre de choses, pour repenser celles-ci à de nouveaux frais, on ne peut s'attendre à recruter une nombreuse clientèle; mais ce n'est pas le but auquel nous tendons »[2].

Il réussit néanmoins à grouper six ou sept jeunes gens, eux-mêmes agrégés de l'Université, auxquels vint se joindre M. Meillet, actuellement professeur au Collège de France. En 1896, il commença avec leur concours la publication de l'*Année sociologique*, recueil qui en est actuellement à son douzième volume et qui peut être considéré comme l'organe officiel de la nouvelle sociologie. D'après le plan originel elle comportait deux parties, l'une qui avait pour objet de réunir des matériaux à l'aide de comptes-rendus critiques portant sur toutes les publications concernant la sociologie; l'autre qui se proposait de montrer dans des mémoires originaux comment ces matériaux pouvaient être mis en œuvre. Parmi les travaux qui parurent de la sorte au cours des années suivantes, il en est un certain nombre qui intéressent particulièrement l'hiérologie[3]. Depuis 1908 les mémoires de ce genre font l'objet d'une publication séparée : les *Travaux de l'Année sociologique*, publiés sous la direction de M. Durkheim. En dehors de ces travaux, une mention spéciale doit être faite de l'Introduction placée par M. Henri Hubert en tête de la traduction française du Manuel de M. Chantepie de la Saussaye. C'est en effet un véritable manifeste qui dans les conditions de sa publication, devait atteindre des mi-

1) *Règles de la méthode sociologique*. Préface de la 2e édition.

2) *Id.*, 6e édit., p. 178.

3) *Définition des phénomènes religieux*, par M. Durkheim (1897-1898), article d'une importance capitale pour la connaissance de son système; — *Essai sur le sacrifice*, par MM. Hubert et Mauss (*id.*); — *Sur le totémisme*, par M. Durkheim (1900-1901); — *Théorie générale de la magie*, par MM. Hubert et Mauss (1902-1903); — *Variations saisonnières des sociétés eskimos*, par M. Mauss (1904-1905); — *Représentation collective de la mort*, par R. Hertz (1905-1906); — *Magie et droit individuel*, par P. Huvelin (*id.*), etc.

lieux jusque-là étrangers aux spéculations de la néo-sociologie.

M. Henri Hubert part du fait que les phénomènes sociaux ne sont pas une sommede phénomènes individuels, mais qu'ils ont une existence indépendante des individus ; l'activité de l'individu y est déterminée ou modifiée par la collaboration de ses associés ; il faut donc se garder de les expliquer comme s'ils étaient le résultat de raisonnements individuels. Or les manifestations religieuses lui paraissent présenter au plus haut degré un des signes caractéristiques du fait social : le caractère obligatoire, la possession d'une autorité contraignante. Cette autorité ne peut leur venir de l'individu. Si donc on écarte les explications théologiques, elle ne peut dériver que de la société. Toute société a dû commencer par un état embryonnaire où les fonctions ne sont pas encore différenciées et où l'individu avait la conscience de faire partie d'un groupe, « d'être plusieurs », alors même qu'il n'avait pas acquis la conscience de sa personnalité. Tandis que la différenciation s'établit par l'émancipation progressive de certaines sphères où l'homme se conduit d'après les suggestions de l'expérience, la religion continue à superposer aux choses qu'elle englobe un surcroît qui est une manière de les voir.

Les manifestations de la religion sont toutes dominées par la domination du *sacré*. Le domaine du sacré n'est pas un monde irrationnel, invisible, irréel, inconséquent, ni un monde de pures formes ou de pures images. C'est un monde de pouvoirs auxquels, en vertu d'une loi bien connue, l'imagination du primitif assigne une existence indépendante et substantielle; dès qu'il sait les distinguer par abstraction, il en fait des âmes, des esprits et même des dieux, qui prennent la forme qu'ils peuvent. Cependant le sacré est aussi un milieu où l'on entre et d'où l'on sort en vertu de certains rites ; c'est enfin l'idée d'une qualité d'où résulte une force effective : « Derrière les barrières du sacré s'abrite le monde des mythes, des esprits, des pouvoirs et des toute-puissances métaphysiques, objets de croyances ». Il apparaît sous un double aspect suivant qu'on le considère dans la religion ou dans la magie. Mais en réalité, le

sacré n'est qu'une forme du social avec lequel il se confondait à l'origine[1].

Des esprits chagrins ont reproché à M. Hubert d'avoir fait passer sous le pavillon d'un Manuel destiné par son auteur à des exposés exclusivement historiques, une thèse interprétative qui appartient à une autre branche de la science des Religions. Cependant il n'a fait qu'user de ses privilèges de traducteur et le seul qui aurait pu réclamer, c'est l'éminent auteur ainsi préfacé. Or je ne pense pas que M. Chantepie de la Saussaye ait trouvé à y redire, quelles que puissent être sur le fonds ses idées personnelles.

Il manquait néanmoins un ouvrage spécial qui présente méthodiquement dans une vue d'ensemble les conceptions de la nouvelle école relativement à la nature et à l'origine de la religion. C'est cette lacune que vient de combler M. Durkheim, en publiant dans la Bibliothèque de Philosophie contemporaine un volume de 647 pages, intitulé *Les formes élémentaires de la vie religieuse*[2]. Comme l'indique le sous-titre : *Le système totémique en Australie*, il s'y appuie sur les religions les plus élémentaires et en particulier sur celle des Australiens. M. Marcel Mauss avait déjà choisi cette dernière pour y puiser les matériaux de son étude sur l'évolution de la prière, en faisant valoir qu'aucune société actuellement observable ne présente à un égal degré les signes incontestés d'une organisation primitive et élémentaire. Dans l'ouvrage de M. Durkheim, on peut distinguer trois parties qui se rattachent aux trois subdivisions essentielles de la science des Religions : 1° un tableau descriptif du totémisme australien, qu'il étudie d'après les travaux de première main publiés par des observateurs consciencieux tels que MM. Spencer et Gillen, Howitt, Grey, Strehlow, Brough Smyth, etc. ; 2° une tentative pour tirer du rapprochement de ces croyances entre elles et

1) *Manuel d'histoire des Religions*, par M. Chantepie de la Saussaye, traduit en français sous la direction de MM. Henri Hubert et Isidore Lévy. Introduction de M. H. Hubert, Paris Colin, 1904, pp. v-xlviii.

2) Emile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique* des Australiens, 1 vol. avec carte hors texte. Paris, Alcan, 1912.

avec celles d'autres peuplades appartenant au même type social dans d'autres régions du monde, des éclaircissements sur les formes rudimentaires de la religion dans les temps préhistoriques ; 3° un exposé synthétique du rôle qu'il convient d'assigner à la religion parmi les facteurs de l'évolution sociale. — Il convient toutefois de faire observer que dans le plan de l'ouvrage, cet ordre est en quelque sorte renversé. L'auteur commence par établir les principes de la sociologie religieuse qu'il professe depuis plus de vingt-cinq ans, c'est-à-dire la thèse que « la vie religieuse est la forme éminente et comme une expression raccourcie de la société entière » et que la Religion a engendré ce qu'il y a d'essentiel dans la société parce que l'idée de Religion est l'âme de la Religion ». Or il y a un quart de siècle, c'est à peine si le totémisme australien commençait à être connu en Europe. Il est vrai que, s'il y trouve la confirmation de ses propositions, il pourra se féliciter d'une rencontre qui acquiert presque la valeur d'un contrôle expérimental. Mais la critique impartiale a le devoir d'autant plus strict de rechercher si, comme il arrive trop souvent, le philosophe n'a pas ajouté inconsciemment aux faits, pour employer l'expression de M. Henri Hubert, « un surcroît qui est une manière de les voir ». D'autre part, même si la confirmation laisse à désirer, les conclusions théoriques de l'auteur sur la nature et l'origine de la religion n'en garderont pas moins la valeur qu'elles pouvaient avoir auparavant.

La forme générale de l'organisation totémique est suffisamment connue. La tribu s'y divise en clans (omettant la subdivision intermédiaire en *phratries* où M. Durkheim voit d'anciens clans ultérieurement démembrés). Ces clans qui se fondent, suivant les tribus, sur le lien soit de la filation utérine, soit de la filiation masculine, sont caractérisés chacun par l'adoption d'un emblème, généralement un animal, quelquefois une plante, exceptionnellement un objet ou un phénomène. C'est le *totem*, avec lequel ils s'imaginent avoir un lien de parenté comportant des obligations à la fois religieuses et sociales. Chaque clan constitue ainsi une sorte de famille agrandie,

indépendante des groupements territoriaux — comme si, parmi nous, les individus portant le même nom patronymique constituaient autant de clans dans la société générale, ou encore les membres de la noblesse européenne qui possèdent le même emblème dans leurs armoiries, à quelque nation qu'ils appartiennent.

Toutefois, au cours des dernières années, il s'est introduit un certain flottement dans la définition du totémisme. Ainsi que le faisait récemment observer M. van Gennep [1], on a cessé de regarder comme caractéristiques du totémisme tour à tour les tabous élémentaires, la règle d'exogamie, l'hérédité du totem, les rites d'initiation, la communion sous l'espèce du totem, la protection que celui-ci accorde au clan, voire, à la suite de M. Frazer dans sa dernière manière, la portée religieuse du totémisme lui-même [2]. Il est évident que cette réduction progressive du type est due à la multiplication des traits qu'on a voulu lui assigner, en généralisant des faits locaux et peut-être incidentels. Ce n'est pourtant pas une raison de n'y voir, comme on l'a soutenu, que des cas particuliers de zoolâtrie et de dendrolâtrie; nous devons y reconnaître, en tout état de cause, un groupe de phénomènes qui réclame une place à part et une explication spéciale.

M. Durkheim proclame très secondaire la question de savoir si le totémisme a été plus ou moins répandu dans le passé; à plus forte raison s'il a été ou non universel. Ce qui ne l'empêche pas de faire valoir que si lui-même a choisi comme criterium la religion des Australiens, c'est parce qu'elle lui semble la plus apte à faire comprendre la nature religieuse de l'homme « c'est-à-dire à nous révéler un aspect essentiel et permanent de l'humanité ». Il estime que le totémisme australien présente

1) Van Gennep, *Essais d'ethnographie et de linguistique*, 4ᵉ série. Paris, 1912, page 103.

2) Frazer, *Totemism and Exogamy*. Londres, 1910, p. 101. — M. Frazer estime que le sauvage regarde son totem comme un allié, un parent, un ami, un protecteur, mais non comme un dieu. Le totémiste australien serait simplement sur le chemin de la religion.

la forme de religion la plus primitive qu'on puisse atteindre et cela pour deux raisons : 1° elle peut s'expliquer sans qu'on fasse intervenir d'éléments empruntés à aucune autre ; 2° elle se rencontre dans une société dont l'organisation n'est dépassée en simplicité par aucune autre.

Nous pouvons différer d'opinion sur le degré de simplicité qu'offrent la société et la religion des Australiens ; mais il est indéniable qu'elles sont toutes deux extrêmement rudimentaires et qu'elles présentent une originalité qui a été une bonne fortune pour l'ethnologie, témoin l'encre qu'elles ont déjà fait couler, non sans profit pour notre connaissance de l'homme. On y rencontre encore dans leur plein développement les institutions totémiques dont on ne retrouve plus que des survivances en Océanie, en Afrique et en Amérique. Il est cependant à noter que même en Australie, on trouve, parmi les objets de vénération dans le clan, à côté du totem, certains personnages mythiques, regardés comme ancêtres, héros civilisateurs, voire formateurs de l'univers. Leur culte se célèbre dans les localités où ils sont censés avoir accompli leurs exploits et, à l'instar des totems, ils sont incarnés dans de véritables fétiches en pierre ou en bois, les *churingas*. Chez quelques tribus, on a même observé la croyance à une sorte d'Être suprême, immortel, sans antécédents, qui garde les coutumes tribales et préside aux initiations.

Un trait du totémisme sur lequel insiste M. Durkheim, c'est qu'il comporte une certaine conception de l'univers. Toutes choses sont réparties entre les différents clans, comme faisant partie de l'une ou l'autre famille totémique. De cette classification intégrale il n'y a pas loin à l'idée d'un grand corps dont chacun se reconnaît un membre solidaire. La répartition a dû se faire suivant les règles ordinaires de l'association des images ; mais l'important, c'est que tous les membres du clan se sentent unis par un même principe qui s'incarne dans le totem. Tout ce qui est rangé dans un même clan, hommes, animaux, plantes, objets inanimés sont des simples modalités de l'être totémique (p. 213). « Le totem n'est que la forme

matérielle sous laquelle est représentée aux imaginations cette énergie diffuse qui est seule l'objet véritable du culte » (p. 270).

Les rites qui correspondent à ces croyances sont surtout destinés « à susciter, entretenir ou refaire certains états moraux du groupe ». Ce sont d'abord des *tabous* ou interdictions (par ex. : l'exogamie et la défense de manger le totem en temps ordinaire), dont la violation entraîne des sanctions à la fois matérielles et morales ; ensuite des cérémonies positives : rites sacrificiaux qui ont pour but de provoquer la multiplication de l'espèce totémique, le retour de la bonne saison, la chute des pluies, etc. ; rites commémoratifs où l'on reproduit dans de véritables représentations dramatiques les hauts faits légendaires des grands Ancêtres ; rites mimétiques où l'on imite les cris, les attitudes, les gestes de l'animal dont on veut assurer la reproduction ; rites piaculaires, parmi lesquels l'auteur range les manifestations de deuil à la mort d'un parent et en général toutes les cérémonies qui ont pour but de faire face à une calamité ou de la déplorer ; enfin rites d'initiation auxquels doivent se soumettre les jeunes gens.

Je ne puis reproduire ici le détail d'une description qui remplit la principale partie du volume de M. Durkheim ; je dois me borner à rencontrer les conclusions qu'il en dégage. Le totémisme australien ne lui paraît pas seulement une religion essentiellement sociale ; il croit encore pouvoir la surprendre à sa naissance et c'est là sans contredit le point le plus intéressant de son exposé.

Il nous montre la société australienne passant alternativement par deux phases opposées. Tantôt la population est dispersée par petits groupes qu'absorbe la préoccupation de se procurer des moyens de subsistance. Tantôt elle se condense dans des lieux déterminés pour y tenir des sortes d'assises à la fois sociales et religieuses. De cette concentration se dégage une électricité morale qui porte les individus à un degré extraordinaire d'exaltation. Une importance extraordinaire est alors attachée aux liens sociaux. Il surgit « tout un monde d'idées,

d'images, qui, une fois nées, obéissent à des lois qui lui sont propres[1] ». Ainsi a dû s'affirmer la notion du divin qui n'est qu'une autre face de l'unité sociale. En effet, la société, même la plus rudimentaire, n'est-elle point à ses membres « ce qu'un dieu est à ses fidèles » ? Il y manque peut-être l'élément du mystère; mais l'auteur estime que celui-ci n'est pas nécessaire à l'enfantement du sentiment religieux. C'est donc de cette effervescence occasionnée par le simple fait d'un rassemblement social qu'est sortie l'idée du sacré[2]. — Mais pourquoi le sacré a-t-il été pensé sous la forme du totem ?

Sans doute si l'homme avait compris la vraie nature de cette puissance morale à laquelle il se sentait contraint de rendre hommage, la mythologie ne serait pas née. Mais, fait observer l'auteur, l'action sociale emploie, en se manifestant chez les individus, des mécanismes psychiques trop complexes pour qu'il soit possible à l'observateur vulgaire de découvrir d'où elle vient. Elle devra donc être représentée sous forme sensible et cette forme sera naturellement l'être ou l'objet qui aura donné le nom au clan et qui lui sert d'emblème. C'est une loi bien connue que les sentiments éveillés en nous par une chose se communiquent au symbole qui les représente. Cependant les individus, comme ils font partie du clan, constatent en leur personne l'existence de la même force qui anime l'ensemble ; ils comprennent donc qu'il y a en eux un principe comparable à celui du totem, bien que ce dernier leur paraisse le réaliser plus éminemment.

Là d'ailleurs ne s'arrête pas son action. Le totem est devenu

1) Il est intéressant de signaler que M. Mauss a fait des observations analogues, en étudiant les variations saisonnières des sociétés esquimos (*Année sociologique*, t. IX).

2) Les faits recueillis par M. H, Webster dans son ouvrage : *Primitive Secret societies* (chap. II), tendraient à établir que le but originaire de ces rassemblements était l'initiation des jeunes gens appelés à entrer dans la classe des adultes. Peut-être M. Durkheim aurait-il pu s'étendre davantage sur cette institution des initiations qui remplit un si grand rôle dans l'organisation religieuse et sociale des Australiens.

non plus seulement le symbole du clan, mais encore celui d'une force religieuse forcément impersonnelle, pouvant se dédoubler et se diviser à l'infini, tout en restant entière dans chacune de ses manifestations. C'est une sorte d'âme collective qui engendre, en s'individualisant, la notion d'âmes individuelles et celles-ci à leur tour, en se détachant de leur substratum humain, deviennent tantôt des esprits préposés à certains ordres de phénomèmes, tantôt des Ancêtres chargés de veiller à la perpétuation du clan. Si dans des sociétés totémiques plus avancées, le soleil, la lune, les étoiles, les âmes des morts, etc. sont devenus un objet de culte, c'est parce qu'ils ont été considérés comme participant à cette force générale (le *mana*, le *wakan*, l'*orenda*), dont tous les principes sacrés ne sont que des modalités. Ainsi s'explique, d'après l'auteur, que les êtres les plus différents par leur apparence extérieure puissent être tenus pour apparentés, voire pour équivalents et transmutables en dépit de toutes les barrières établies par l'expérience. Une fois admis qu'ils participent à la même essence « le pont était jeté entre les différents règnes ».

Les rites des Australiens n'impliquent pas nécessairement l'existence de puissances surhumaines sous forme personnelle. Les rites négatifs ou d'abstention forcée ont leur justification dans le péril commun d'entrer en contact avec l'élément sacré. Les rites positifs sont des tentatives pour amener les événements dont la production est nécessaire à l'existence de la communauté; la représentation des légendes héroïques a pour objet d'assurer aux membres la protection des Ancêtres qui incarnent au plus haut degré le principe totémique; le sacrifice et la manducation du totem dans les circonstances exceptionnelles fournit au clan le moyen de se retremper aux sources de sa vie collective. Même les rites piaculaires représentent moins l'expression d'un devoir individuel qu'un sentiment de réaction morale, imposé par le groupe atteint dans ses intérêts collectifs[1].

1) Une grande partie de ces cérémonies offre incontestablement un caractère magique, si par là on entend les tentatives pour exercer une contrainte sur la

M. Durkheim admet que le détail de ces faits religieux peut être expliqué différemment, suivant qu'on met à l'origine « le naturisme, l'animisme ou telle autre forme religieuse ». Ainsi, à propos de la signification originairement attribuée aux pièces de bois ou aux morceaux de pierre qui portent l'image du *totem* et sont censés contenir l'âme de quelque Ancêtre, les adeptes d'Herbert Spencer rattacheront cette dernière croyance au culte des ancêtres, comme le font les indigènes eux-mêmes. Pour M. Durkheim, les Australiens ont inventé l'explication après coup; ils ont vénéré leurs *churingas* non pas parce qu'ils ont cru y découvrir ou y faire descendre un esprit, mais ils y ont supposé l'existence d'un esprit pour justifier leur vénération traditionnelle; celle-ci s'explique uniquement par la présence du principe totémique dans l'emblème du totem.

Il est assez naturel, dans ces conditions, que l'auteur des *Formes élémentaires de la vie religieuse* commence par déblayer le terrain, en cherchant à se débarrasser des théories concurrentes, en particulier de l'animisme et du naturisme, entendant par le premier la vénération des esprits, par le second celle des objets naturels et des forces cosmiques. C'est, je pense, la partie la moins solide et la moins complète de son volume. Dans son exposé du naturisme il s'attache presque exclusivement aux théories de Max Muller, quelque peu démodées aujourd'hui. Parmi les défenseurs de l'animisme, il met en vedette Herbert Spencer, Edward Tylor et Albert Réville, sans distinguer suffisamment entre leurs vues respectives. Il fait notamment d'Albert Réville un partisan de la théorie que le naturisme a pour antécédent le culte des morts, alors que le regretté professeur du Collège de France a précisément soutenu

puissance surhumaine, et c'est même ce qui a déterminé M. Frazer dans ses dernières publications, à rejeter le caractère religieux du totémisme. Mais pour M. Durkheim, la différence entre la magie et la religion c'est que celle-ci a pour objet l'intérêt de la communauté, tandis que la première poursuit des buts individuels; d'où il conclut que ce n'est pas la religion qui est sortie de la magie, mais la magie de la religion.

la thèse contraire[1]. M. Durkheim fait valoir, non sans raison, pour contester le caractère primitif de la nécrolâtrie, que celle-ci est réduite à sa plus simple expression dans les sociétés les plus basses et que le culte des ancêtres atteint tout son développement dans des sociétés avancées comme celles des Chinois, des Latins et des Grecs. Mais ceci ne rencontre que la thèse d'Herbert Spencer et non celle d'Albert Réville ou même de Tylor.

Moins heureuses encore me semblent les objections suivantes : 1° Si les esprits et les dieux étaient invariablement construits à l'image de l'homme, ils devraient rappeler les traits de leur modèle et il n'en est pas ainsi des divinités préposées aux phénomènes de la nature ; 2° l'anthropomorphisme est la marque d'une époque avancée, car à l'origine, les êtres surhumains sont conçus sous une forme animale ou végétale d'où la physionomie humaine ne s'est que lentement dégagée. — On peut répondre que c'est confondre la physionomie avec la personnalité; l'anthropomorphisme avec l'anthropophysisme : il est vraisemblable que l'homme a prêté sa personnalité aux choses avant de concevoir l'opposition de l'âme et du corps. Il a commencé par leur transférer ses raisonnements, ses sentiments, ses volitions, en leur laissant leur physionomie propre ; c'est seulement plus tard qu'il en sera venu à concevoir sous une forme humaine ces facultés ramenées à l'unité et distinguées de leur enveloppe.

M. Durkheim reproche à l'animisme et au naturisme de ne fournir, le premier, que des copies de l'homme ; le second, un déploiement de forces physiques et il demande quels sentiments peuvent s'en dégager qui méritent la dénomination de religieux. La religion, dans ces hypothèses, ne lui paraît explicable que comme une hallucination, « une sorte d'aberration constitutionnelle qui a fait prendre à l'homme ses songes pour des perceptions, la mort pour un sommeil prolongé, les corps bruts pour des êtres vivants et pensants... Comment une vaine fantas-

1) Alb. Réville, *Prolégomènes*, p. 92 et *Religions des non-civilisés*, t. II, pp. 230-237.

magorie aurait-elle pu façonner aussi fortement et d'une façon aussi durable les consciences humaines? » Il doute même si, dès lors, le terme de science des Religions peut encore être employé sans impropriété : « Qu'est-ce qu'une science dont le principal objet consiste à faire évanouir l'objet dont elle traite? » — Il perd de vue que Spencer lui-même a reconnu à toutes les religions « *a soul of truth* ». Sans doute le fondateur de la philosophie évolutionniste met cette âme de vérité dans la conscience progressive de l'identité entre la force que l'homme perçoit directement en lui-même et la force dont les manifestations lui parviennent à travers le monde extérieur, alors que M. Durkheim la place dans la conscience d'une force impersonnelle qui se retrouve dans chaque objet sacré et qui est simplement une traduction de la pression sociale. Mais dans les hypothèses de l'animisme et du naturisme, aussi bien que dans la théorie néo-sociologique, c'est une notion de force qui se trouve à l'origine de la religion et, dans les deux cas, elle s'affirme avec un caractère incontestable de réalité. Toutes ces écoles admettent également que les sauvages n'ont pu concevoir cette force en termes abstraits, mais qu'ils ont dû se la représenter sous une forme tangible, même généralement vivante.

M. Durkheim va plus loin en reconnaissant que les Australiens d'aujourd'hui professent également le naturisme et l'animisme; qu'ils croient à des êtres spirituels et vénèrent des ancêtres défunts. Il ajoute même : « Autant qu'on peut en juger d'après les données de l'ethnographie, l'idée d'âme paraît avoir été *contemporaine de l'humanité* et elle semble bien avoir eu *d'emblée ses caractères essentiels*... Toutes les sociétés australiennes admettent en effet que chaque être humain abrite un être intérieur, *principe de la vie qui l'anime*; c'est l'âme » (*Formes élémentaires*, page 244).

La concession, il est vrai, est plus apparente que réelle, si l'idée d'âme que l'auteur reconnaît comme contemporaine de l'humanité s'applique simplement à une émanation individualisée de la force sociale. Mais il paraît résulter de ses termes mêmes qu'il s'agit bien, dans l'esprit des Australiens, d'âmes offrant les

caractères essentiels de la personnalité, et dès lors, si cette conception est réellement « contemporaine de l'humanité », n'est-il pas loisible d'en chercher l'origine non pas dans la conscience d'une pression sociale, mais dans une extériorisation de la personnalité?

Il est très vrai que le sauvage ignore la distinction du naturel et du surnaturel. Mais est-il soutenable qu'il ne se soit jamais préoccupé de l'exceptionnel et de l'insolite parmi les phénomènes qui frappaient ses yeux? Du jour où il s'est demandé d'où provenaient certains mouvements qu'il ne pouvait attribuer ni à sa propre volonté, ni à celle de ses congénères, la première réponse n'est-ce pas qu'il y avait là l'œuvre d'êtres mystérieux, doués d'une activité analogue et sur quelques points supérieure à la sienne? Comment ces personnages mythiques ne lui auraient-ils pas inspiré le sentiment d'émoi, mélange d'espérance et de crainte, qui est à la racine du sentiment religieux? De là à les traiter comme l'expérience lui avait appris à traiter les puissants de son entourage, il n'y avait qu'un pas, et, le pas franchi, le culte était né[1].

Cette explication vaut-elle pour tous les phénomènes d'ordre religieux? Depuis une trentaine d'années, des anthropologues fort connus, MM. Frazer, Hartland, Marett, Preuss, Marillier, Van Gennep, Salomon Reinach, sans oublier les représentants de l'école néo-sociologique, ont développé et précisé la notion du sacré, introduite dans l'hiérologie par Robertson Smith. Leurs conclusions tendent à reconstituer, en arrière de l'ani-

1) D'après M. Salomon Reinach qui se rapproche de M. Durkheim, en ce qu'il attribue également à la religion une origine sociale, celle-ci serait sortie des *tabous*, c'est-à-dire des restrictions imposées par la tradition à l'activité des individus. Le primitif en serait venu à se demander *qui* les avait instituées ou imposées ; la religion aurait été ainsi, au début, un système de scrupules. — M. Reinach me paraît faire une part plus large à la psychologie individuelle, puisque c'est une opération intellectuelle, une application du principe de causalité, qu'il place à la source du sentiment religieux. Mais le primitif a dû se poser une question analogue à propos de tous les phénomènes qui frappaient un peu vivement son imagination : la disparition et le retour de la lumière, la foudre, la pluie, etc. Dans un cas comme dans l'autre la réponse n'a pu être que dans la conception d'une personnalité à la fois analogue et supérieure à l'homme.

misme, ce que j'appellerai volontiers un dynamisme surhumain, c'est-à-dire la croyance à un pouvoir impersonnel, le *mana* des Polynésiens, inégalement réparti dans les êtres et les choses, source à la fois de la religion et de la magie. Mais ceci laisse intacte la question de savoir si le primitif a pu se représenter un pouvoir autrement que sous la forme de *quelqu'un* qui peut. M. Durkheim fait valoir que plusieurs religions (il en cite deux : le bouddhisme et le jainisme) se sont passées de l'idée de Dieu et qu'on rencontre jusque dans les religions les plus développées des rites qui ne supposent pas nécessairement une intervention d'êtres personnels (par exemple les interdits dans l'Ancien Testament). Il aurait pu y ajouter les aspirations religieuses de ceux qui de nos jours rejettent l'idée de la personnalité divine et voudraient substituer le Divin à Dieu. Mais ce sont là des étapes plus ou moins avancées de l'évolution religieuse et nous en considérons pour le moment les formes les plus rudimentaires. Il est possible que la désanthropomorphisation de la Divinité (pour emprunter à Herbert Spencer cette expression barbare) soit au terme du développement religieux ; elle n'est certes pas au commencement.

Un sociologue belge qui admet, à l'instar de M. Durkheim, l'autonomie de la science sociale, mais qui ne repousse pas le concours de la psychologie pour faire la part des activités individuelles, M. le professeur Eugène Dupréel, faisait remarquer dans un récent volume de la Bibliothèque de Philosophie contemporaine (*le Rapport social*, 1912) que c'est précisément parce que le rapport religieux, c'est-à-dire, la relation entre le croyant et l'objet de sa croyance, est conçu sur le type du rapport social, qu'il entraîne la personnification de cet objet. « Les sentiments, écrit-il, portés au delà d'un certain degré d'intensité, prennent d'eux-mêmes la forme des sentiments nés dans les rapport entre semblables ». Un autre écrivain, qui se rattache également à ce qu'on peut appeler les conceptions sociologiques de la religion, M. R. Marett, écrit de son côté : « En tout cas, nous devons admettre le fait qu'en réponse ou du moins en corrélation aux sentiments d'émoi et d'admiration, il a surgi, dans le

domaine de la pensée, une puissante incitation à objectiver et même à personnifier le je ne sais quoi qu'on ressent comme mystérieux ou surnaturel, et, dans le domaine de la volonté, une impulsion correspondante à le rendre inoffensif, ou, mieux, propice, en employant la contrainte, la communion ou la conciliation »[1]. Les deux adeptes de la néo-sociologie dont il me reste à parler, voulant établir le caractère impersonnel du *wakanda*, l'équivalent du *mana* polynésien chez les Sioux de l'Amérique septentrionale, se sont rencontrés pour citer la remarque suivante d'une observatrice américaine, Miss Alice Fletcher — sans voir que c'était la meilleure réfutation de leurs propres conclusions : « Les Indiens regardaient toutes les forces animées et inanimées, tous les phénomènes, comme pénétrés par une vie commune qui était continue *et semblable au pouvoir volontaire dont ils avaient conscience en eux-mêmes*. Le pouvoir mystérieux présent en toutes choses ils l'appelaient *wakanda* et par ce moyen toutes choses étaient unies à l'homme et entre elles. Par cette idée de la continuité de la vie, une liaison était maintenue entre le visible et l'invisible, les morts et les vivants et aussi entre un fragment d'un objet quelconque et sa totalité[2] ». Le passage que j'ai souligné me dispense de tout commentaire.

Reste à savoir d'où provient la notion de force. Si nous nous en rapportons à la psychologie, elle procède du rapprochement avec le pouvoir qu'a notre volonté d'agir sur les choses. Or ici encore on peut dire que, pour le primitif, volonté, c'est quelqu'un qui veut. M. Durkheim à la vérité évite la difficulté en soutenant que l'idée même de force est exclusivement d'origine sociale. Nous en revenons ainsi au postulat que la conscience de la société a précédé chez l'individu la conscience de la personnalité et que le jeu de cette conscience sociale ne peut s'expliquer par le mécanisme de la mentalité

1) R. R. Marett, *The trheshold of Religion*, Londres, 1909, p. 11.

2) Lévy-Bruhl, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Paris, Alcan, 1910, 1 vol. p. 109. — Chatterton Hill dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses* (janvier-février 1912, p. 26).

individuelle. Si on admet ce point de départ, tout dans sa thèse devient clair, logique, bien déduit et bien conduit. Mais c'est précisément sur ce point que surgissent les objections. J'admettrai volontiers que la conscience sociale et la conscience individuelle se sont développées parallèlement en réagissant l'une sur l'autre, et encore que, pour juger des faits sociaux, il faut appliquer les méthodes et les lois spéciales de la sociologie; mais non que la société puisse avoir une existence réelle en dehors de ses membres. C'est chez les individus et par les individus qu'elle manifeste son action; dès lors il est impossible de faire abstraction de leur activité dans l'élaboration des faits sociaux même les plus caractéristiques. En admettant que la conscience d'une pression sociale a contribué à l'éclosion du sentiment religieux, il restera à faire dans les origines et les développements de la religion la part du raisonnement individuel, car, suivant une remarque fort juste de M. Loisy, un groupe ne saurait se suggérer des croyances dont aucun de ses membres n'aurait eu préalablement l'idée. Il me semble trouver dans ce simple raisonnement une réponse suffisante aux deux propositions, si chères à nos néo-sociologues, l'une, que tout dans la religion est le fruit de l'éducation, de l'imitation ou de la suggestion; l'autre, que les modifications religieuses se sont toujours produites de groupe à groupe, non d'individu à individu.

III

Pour apprécier un système philosophique ou exégétique, il convient d'en suivre l'évolution non seulement chez ses interprètes les plus autorisés, mais encore chez ceux qui en exagèrent le principe ou en altèrent la portée. Malgré sa jeunesse, la néo-sociologie a déjà ses enfants terribles. Je n'entends pas appliquer cette dénomination à M. Lévy-Bruhl qui est un observateur consciencieux et un sociologue averti, dont la compétence est suffisamment établie dans l'étude des peuples non

civilisés. Cependant la conception de notre ancêtre « prélogique et mystique », qu'il a développée dans son récent volume sur les *Fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, me paraît plutôt compromettante pour l'école à laquelle il se rattache.

A l'en croire, c'est une erreur de prétendre que les représentations collectives, autrement dit les croyances en général, obéissent aux lois de la psychologie, révélées par l'analyse de l'esprit individuel. Il estime que, tout au contraire, c'est l'étude de ces représentations collectives et de leurs liaisons chez les primitifs qui pourra jeter quelque lumière sur la genèse de la raison individuelle, des catégories qu'elle emploie et des principes logiques auxquels elle obéit. Il rejette donc toute prétention d'expliquer la formation des croyances, des rites, des institutions en prêtant à leurs initiateurs les raisonnements inspirés par la logique qui préside à nos propres opérations mentales. « Rien de plus hasardé, conclut-il, que ce postulat qui ne se vérifie pas cinq fois sur cent ». Le fait qui lui paraît originaire et fondamental, c'est que les représentations collectives, presque exclusivement dominantes chez le primitif, sont indifférentes à la contradiction des termes et imperméables aux leçons de l'expérience. Ce qui s'y révèle avant tout, c'est ce qu'il appelle « la loi de participation », c'est-à-dire la croyance que les êtres ou les objets liés dans une même représentation mentale participent les uns des autres, au point qu'ils peuvent être « chacun lui-même et autre chose encore », qu'ils peuvent se trouver chacun dans plusieurs endroits à la fois et passer l'un dans l'autre par des voies dont ne rendent compte ni l'association des idées, ni même une application naïve du principe de causalité. C'est seulement à la longue et par degrés que les sociétés deviendraient sensibles à la loi de contradiction et accessibles à l'expérience, « sans que jamais la mentalité logique puisse prétendre à remplacer entièrement la mentalité prélogique ».

L'humanité aurait-elle donc débuté par un état à peu près absolu d'incohérence et d'hallucination? M. Lévy-Bruhl admet que « considéré comme individu, en tant qu'il agit indépen-

damment, si c'est possible, de ces représentations, le primitif sentira, jugera, se conduira le plus souvent de la façon que nous attendons ». C'est donc simplement une question de plus ou de moins et il devient dès lors difficile d'asseoir toute une théorie de l'évolution religieuse sur une opposition absolue entre notre esprit plus ou moins logique et l'esprit prétendument prélogique du primitif. M. Durkheim s'est d'ailleurs chargé de nous montrer lui-même ce que cette théorie a d'exagéré. Il a compris, en effet, combien elle rendait difficile de combler l'hiatus entre la mentalité du primitif et celle du civilisé : « Il s'en faut, dit-il, que cette mentalité (des primitifs) soit sans rapports avec la notre. Notre logique est née de cette logique. Les explications de la science contemporaine sont assurées d'être plus méthodiques, parce qu'elles reposent sur des observations plus sévèrement contrôlées, mais elles ne diffèrent pas en nature de celles qui satisfont la pensée primitive. Aujourd'hui, comme autrefois, expliquer c'est montrer comment une chose participe d'une ou de plusieurs autres... Ainsi, entre la logique de la pensée religieuse et la logique de la pensée scientifique, il n'y a pas un abîme. L'une et l'autre sont faites des mêmes éléments essentiels, mais inégalement et différemment développés » (p. 341-342). Toute cette page serait à citer.

Il faut remarquer d'ailleurs que, quand une contradiction nous apparaît entre deux idées d'un non civilisé, il y a lieu d'examiner si cette contradiction n'existe pas exclusivement dans la façon dont nous les interprétons. C'est ce que faisait récemment ressortir par des exemples frappants un collaborateur de l'*Hibbert Journal*, M. W. H. Rivers, à propos des conceptions de la mort chez les sauvages[1]. Ceux-ci ne sont pas forcément des incohérents, alors même que leurs classifications sont différentes des nôtres. Or ce sont ces modes primitifs de classement qu'il importe de reconstituer tout d'abord, comme l'ont très bien senti M. Durkheim et quelques-uns de ses

1) W. H. Rivers, *The primitive conception of Death* dans le *Hibbert Journal* de janvier 1912.

collaborateurs[1]. La thèse de M. Lévy-Bruhl tend à décourager les recherches de ce genre et c'est pourquoi M. Rivers va jusqu'à la qualifier de rétrograde.

Que doit donc penser l'anthropologue anglais du volume de son compatriote, M. Georges Chatterton Hill ? Celui-ci avait déjà publié, au commencement de 1912, dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, sur « l'Étude sociologique des Religions », un article qui avait suscité dans la même livraison deux critiques serrées, l'une de M. Marcel Hébert, l'autre de M. Alfred Loisy. Cependant, à part quelques phases de portée douteuse, il s'était borné à exposer les idées fondamentales de la néo-sociologie. J'étais même disposé à le prendre pour un positiviste de la nuance extrême, en présence de son assertion que la religion est par essence irrationnelle. Mais les extrêmes se touchent et l'ouvrage qu'il vient de publier sur *The Sociological Value of Christianity* (vol. de 285 pages, London, Black, 1912) nous montre ses idées sous un tout autre jour.

De même que M. Durkheim, il fait de la société un être mystique qui pense, veut et agit spontanément, qui a ses fins en lui-même et qui les poursuit indépendamment des interventions individuelles. Mais, alors que M. Durkheim insiste sur la réalité et par suite la rationalité de l'objet poursuivi par la religion, M. Chatterton Hill pose nettement cette double équation :

I. *Société = Religion = Irrationnel* ;

II. *Individu = Rationnel = Irréligieux et antisocial.*

Il veut bien que le rationalisme — c'est-à-dire l'appréciation des choses par le jugement individuel — soit l'agent « à l'aide duquel la société économise ses forces en vue de l'adaptation à son milieu ». Mais il estime en même temps que depuis l'origine le rationalisme s'est révélé comme un dissolvant de la solidarité sociale. La Société a alors créé la Religion, pour sauvegarder ses intérêts contre les empiètements de l'individu. La Religion « se subordonne la part de l'individu qui s'est

1) *De quelques formes primitives de classification* dans le t. VI de *l'Année sociologique*.

soustraite au contrôle social ». Sa fonction est quadruple : 1° limiter le rationalisme et le maintenir dans les bornes de sa fonction sociale; 2° établir un équilibre entre l'individualisme et l'intérêt de la société, en introduisant la notion du Devoir; 3° coordonner l'action de la société avec le fonctionnement de ses différentes subdivisions, classes, professions etc., faute de quoi l'individualisme en fera des instruments de désorganisation; 4° *intégrer* les individus de telle façon qu'ils soient prêts à sacrifier leur intérêt et même leur personne pour remplir leurs obligations sociales.

Actuellement, le rationalisme poursuit son œuvre destructrice. L'auteur se livre à une critique assez touffue du libre examen auquel il reproche pêle-mêle les excès de l'invidualisme, le développement de la démocratie, l'égalité des droits, l'esprit révolutionnaire des masses, l'humanitarisme, la campagne contre les procédés de l'état-major dans l'affaire Dreyfus, les « brigandages » des gouvernements français et portugais dans leur traitement de la propriété ecclésiastique, la propagande antipatriotique de la C. G. T., la grève des postiers et la révolte des instituteurs! Les nations voisines ne sont pas mieux loties : encore quelques années de ce régime et c'est toute notre société occidentale qui sombrera dans l'anarchie. Tout ceci, c'est la faute à Voltaire à Luther, à Calvin et... à Kant. Ne se sont-ils pas avisés, en effet, de substituer l'autorité du jugement individuel à celle de la société incarnée dans l'Église!

Il lui paraît donc indispensable non seulement de limiter, mais encore de compléter le rationalisme par des « principes « suprarationnels ». Dans la société occidentale, ces principes ne peuvent être fournis que par le christianisme: celui-ci restreint l'égoïsme par l'idée du devoir avec laquelle il réconcilie l'intérêt des individus en leur faisant espérer des rémunérations posthumes, en même temps qu'il exhibe un idéal susceptible de faire accepter la souffrance, donner un but à la vie et justifier la soumission au principe d'autorité. Mais quelle forme de christianisme? Le protestantisme est, avec l'humanitarisme et la démocratie, une des bêtes noires de l'auteur

qui l'accuse de ne répondre ni aux besoins de la société, ni à ceux de l'individu, de détruire la notion du Devoir et de conduire à l'abolition du lien social. « Les orgies de Jean de Leyde n'étaient qu'une conséquence logique de la doctrine protestante ». Reste l'Église Romaine que l'auteur proclame seule capable d'assurer l'intégration des individus dans la société, parce qu'elle déclare tenir de Dieu même toute son autorité. Il lui semble possible que la société occidentale ne se rallie pas à certains dogmes ; mais si elle veut survivre, il faudra qu'elle se fonde « sur les traditions fondamentales de politique sociale, dues au génie de l'Église catholique. *Coelum et terra transibunt, verba autem mea non transibunt* ». — C'est sur cette citation que se termine le corps de l'ouvrage, comme il convient à une œuvre plus apologétique que scientifique.

L'auteur prévoit et déplore qu'on l'accusera de partialité. Peut-il en être surpris? Dur pour le protestantisme, acharné contre le rationalisme, féroce à l'égard de la démocratie, décochant à la bourgeoisie contemporaine de sévères vérités qu'il gâte néanmoins par ses exagérations de langage, il couvre d'un généreux silence les excès de la féodalité, de la noblesse, de la monarchie absolue. Il dénonce comme « aveuglés par la haine » ceux qui se permettent d'attribuer à l'Église quelque responsabilité dans les cruautés du duc d'Albe et le massacre de la Saint-Barthélemy. Il ne prononce même pas le nom de l'Inquisition. Et pourtant quelle institution se montra plus énergique pour limiter le libre examen au nom de la religion? Il est vrai que dans un autre passage il donne comme un exemple à suivre « l'énergie naguère déployée par l'Église pour déraciner les hérésies qui auraient entraîné sa chute ».

Quand il affirme que la valeur des religions se mesure à l'efficacité de leur action sociale, aucun sociologue ne le contredira. Mais on ne doit pas pousser fort loin la lecture pour constater que son critérium d'efficacité, c'est l'intensité de la résistance au libre examen. Le domaine dont il entend réglementer l'accès ne comprend pas seulement les problèmes de la métaphysique, et de la morale, mais encore les questions géologiques, biolo-

giques, psychologiques, surtout exégétiques et historiques, que les religions entendent résoudre d'autorité. — D'ailleurs, même au point de vue de l'éthique, il confond deux attitudes distinctes de l'intelligence : la négation de l'obligation morale et la liberté de tout discuter. Sans doute l'exercice de cette liberté a conduit certains esprits à rejeter la notion du devoir. Mais on peut répondre que le défi a été vigoureusement relevé, de tout temps, par la grande majorité des penseurs qui, eux aussi, font appel à la raison pour établir le caractère obligatoire du devoir et les nécessités de l'intégration sociale. Le remède n'est donc pas dans une immolation volontaire de la raison se sacrifiant à des considérations sociales, encore moins dans la recherche d'une autorité capable de lui mettre un bâillon ; il est dans la raison reconnaissant ses limites au seuil de l'absolu et peut-être sa propre insuffisance à résoudre seule certains problèmes où elle a tout avantage à escompter le concours du sentiment. Sur ce terrain la religion conserve une fonction importante à remplir et elle peut s'y rencontrer avec la raison, sans que celle-ci ait rien à abdiquer de ses droits.

Cependant M. Chatterton Hill, après avoir ainsi réduit le jugement individuel à la portion congrue, ne se fait pas faute de recourir lui-même à l'emploi de la critique historique pour essayer de démontrer que les Évangiles contenaient en germe toutes les institutions ultérieures de l'Église; que la prédication de Jésus visait la société et non pas les individus; que, si le fondateur du christianisme a prêché la fraternité, il a réprouvé l'égalité, découragé l'humanitarisme, justifié la guerre et ordonné l'élimination des faibles. On ne peut s'empêcher de sourire quand on assiste aux efforts de l'auteur pour établir entre l'égalité et la fraternité, l'humanitarisme et l'esprit évangélique, la démocratie et la religion, non pas des nuances que nul ne conteste, mais mais une opposition fondamentale et absolue. Voici un exemple de ses argumentations : « L'idée de devoir étant un coroltaire de l'idée de fraternité est incompatible avec l'humanitarisme. En effet, elle implique la responsabilité de l'individu à la fois devant la loi morale et devant la

loi sociale (positive?). Mais quelle est l'essence du devoir? Se conformer en tous points aux intérêts de la collectivité. Or la conservation d'éléments inférieurs ou inutiles est contraire à ces intérêts... Jésus n'a pas hésité à menacer du feu ceux qui résistaient à ses enseignements et cependant la société serait empêchée d'exécuter de la même façon (?) ceux qui seraient indignes d'exister comme membres de la collectivité... Combien différentes de tout le verbiage humanitaire ces paroles de Jésus : « A chacun qui possède il sera donné, et il en aura encore plus, mais à celui qui ne possède rien, cela même qu'il possède lui sera ôté ». (*Math.* XXV, 29). Par ces paroles Jésus a énoncé une doctrine conforme aux intérêts de la société ».

C'est peut-être là une étrange exégèse; mais, bonne ou mauvaise, plutôt mauvaise que bonne, c'est toujours de l'exégèse et une exégèse où l'auteur risque fort de se trouver en désaccord avec les interprétations orthodoxes. Sur d'autres points encore, ses opinions sentent le fagot, par exemple, quand il écrit que la vérité théologique est toujours relative, que la religion chrétienne poursuit exclusivement des fins sociales et que si elle s'occupe de l'individu, c'est « par ricochet »; que le catholicisme est seulement vrai pour notre société occidentale; que l'infaillibilité du pape est très contestable au point de vue théologique « bien qu'elle soit pleinement justifiée au point de vue sociologique ». — Je suis convaincu que son livre n'en sera pas moins accueilli avec faveur dans certains milieux où, en raison même de son hétérodoxie, on ne manquera pas d'invoquer ses opinions anti-rationalistes, comme les aveux significatifs d'un sociologue, d'un savant, voire d'un libre-penseur!

Peut-être même ce plaidoyer arrivera-t-il à son heure, alors qu'une fraction des classes conservatrices éprouve le besoin de justifier son ralliement aux organisations religieuses qui lui offrent le repos et la sécurité en échange d'une adhésion plus ou moins sincère. Et pourtant, par une dernière inconséquence dont il ne paraît pas s'être rendu compte, M. Chatterton Hill, qui a eu des paroles si sévères pour la bourgeoisie voltairienne des deux derniers siècles, n'est pas moins dur pour ces conver-

tis de la dernière heure qui cherchent dans la religion une société d'assurance contre les risques de la révolution : « Si la bourgeoisie, écrit-il, espère jeter de la poudre aux yeux de la plèbe par un pharisaïsme aussi méprisable, une mascarade aussi pitoyable, elle commet une misérable erreur. Personne, en dehors d'une maison de fous, n'est susceptible de se laisser prendre aux effusions chrétiennes d'une société bourgeoise à l'agonie qui cherche à ajourner l'inévitable débâcle en appelant à son aide le Maître dont elle a longtemps dédaigné et méprisé l'enseignement ». — Or lui-même que conseille-t-il pourtant, sinon de se rallier à cette même forme de religion, non point à raison de la valeur intrinsèque de ses dogmes, mais parce qu'elle représente la meilleure force de conservation et de défense sociale : « Dans le grand conflit qui se prépare, écrit-il quelques pages plus loin, entre la civilisation et le socialisme, on trouvera que le plus sûr instrument de défense sociale, la force la plus efficace, c'est le christianisme ».

On ne peut rendre la néo-sociologie responsable de cette scolastique paradoxale. Cependant, jusqu'à quel point l'auteur de *The Sociological Value of Christanity* ne pourrait-il arguer qu'il se contente d'appliquer au présent les principes que M. Durkheim projette dans le passé ? Si l'intérêt social doit tout primer et si la religion est la meilleure représentation de cet intérêt, n'est-il pas désirable qu'elle ait le dernier mot dans ses conflits avec le jugement individuel ? M. Durkheim, à la vérité, semble avoir prévu cette conclusion, lorsqu'il prenait la précaution d'écrire dans la Préface du second volume de l'*Année sociologique* : « L'importance que nous attribuons ainsi à la société religieuse n'implique nullement que la religion doive, dans les sociétés actuelles, jouer le même rôle qu'autrefois. En ce sens la conclusion contraire serait plus fondée ». Et dans la Préface de ses *Règles de la méthode sociologique*, il déclare préférer pour sa doctrine la dénomination de « rationaliste » à celle de « positiviste », ajoutant qu'il espérait voir son entreprise accueillie sans inquiétude et même avec sympathie « par tous ceux qui, tout en se séparant de nous

sur certains points, partagent notre foi dans l'avenir de la raison ».

IV

Un critique peu bienveillant a dit de la néo-sociologie qu'elle représentait la théologie de la nouvelle Sorbonne. Je ne sache pas que la nouvelle Sorbonne ait une théologie et c'est même à mes yeux un progrès sur l'ancienne. Mais il n'en est pas moins vrai que jusqu'ici la doctrine de M. Durkheim a surtout recruté ses adhérents dans les rangs de l'Université. Ses collaborateurs de l'*Année sociologique*, actuellement au nombre de 27, appartiennent presque tous à l'enseignement supérieur officiel. M. Durkheim lui-même occupe la chaire de sociologie à la Faculté des Lettres de Paris et celle de pédagogie à l'École normale supérieure. M. Meillet enseigne la linguistique au Collège de France; M. Bouglé, l'économie sociale à la Sorbonne. MM. Mauss, Hubert, Simiane et Lévy-Brühl sont directeurs d'études à l'École des Hautes-Études, M. Fauconnet professe la philosophie sociale à l'Université de Toulouse, MM. Huvelin et Lévy font partie de la Faculté de Droit dans l'Université de Lyon.

Il n'est guère douteux que leurs idées arrivent assez promptement à franchir les limites du monde universitaire, pour peu qu'elles parviennent à se faire mieux connaître, et le récent ouvrage de M. Durkheim ne peut que les y aider. La néo-sociologie répond en effet au mouvement d'opinion qui assigne surtout du prix à l'efficacité sociale des doctrines. Elle concilie deux tendances qui s'affirment de plus en plus parmi nos contemporains : d'une part le refus d'admettre comme vrai et même comme possible ce qui contredit notre foi dans la fixité des lois naturelles ; d'autre part le désir de mettre un terme à une anarchie morale qui finirait par compromettre l'avenir de notre civilisation. Elle se déclare indépendante de tout apriorisme philosophique ; elle se refuse même à prendre parti pour

le déterminisme plus que pour la liberté ; tout ce qu'elle réclame c'est que le principe de causalité soit appliqué aux phénomènes sociaux ; ce qui est le fondement de toute science sociale. Comme je l'ai fait observer en commençant, elle reprend, mais cette fois sur des bases scientifiques, la tentative d'Auguste Comte pour fonder une religion, où, suivant une expression de M. Durkheim, la Divinité serait la Société « transfigurée et pensée symboliquement ». En même temps elle apporte un concours précieux à la doctrine de l'évolution, en ce qu'elle place aux origines de l'humanité, comme source de tous les développements ultérieurs, le fait social, c'est-à-dire un phénomène qui se rencontre déjà chez les animaux grégaires. Elle a des solutions fermes pour tous les problèmes, alors que les autres écoles, en dehors des orthodoxies, maintiennent souvent dans leurs solutions, ce que M. Hubert appelle « un coefficient de doute » — ; bien que les esprits moins séduits par les mirages d'unité peuvent se demander si les anthropologues ne sont pas plus prudents et plus prêts de la vérité quand, placés entre plusieurs explications plausibles, ils choisissent sans parti pris celle qui leur paraît le mieux rendre compte des faits, en laissant la porte ouverte aux modifications amenées par des observations nouvelles. - Enfin il n'est pas jusqu'à sa légère dose de mysticisme sociologique qui ne soit un attrait pour bien des esprits disposés à regarder la société comme un organisme supérieur et autonome.

S'en suit-il que l'avenir appartienne à son système d'explication religieuse ? Il lui arrivera sans doute ce qui est arrivé à ses devancières dans l'histoire de l'hiérologie. Comme le fait observer à ce propos M. Hubert dans son Introduction au *Manuel* de M. Chantepie, « il n'y a pas en réalité, parmi les théories en vogue, de système qui soit tombé tout à fait. Elles contiennent toujours quelques parcelles de la vérité totale et leur auteurs n'ont péché que par excès de généralisation ». Il serait présomptueux de prétendre déterminer dès maintenant tout ce que les vues de M. Durkheim et de ses disciples renferment de durable. Néanmoins, ce qui est incontestable et mérite de

rester, c'est l'affirmation que dès l'origine et surtout à l'origine l'influence sociale a dû colorer, orienter, coordonner les croyances des individus ; c'est qu'il faut toujours prendre cette influence en considération, si on veut expliquer le cours de l'évolution religieuse ; c'est aussi que dans l'application de la méthode comparative aux phénomènes religieux, il faut tenir compte non seulement de leurs formes, mais encore de leur fonction et de leurs rapports avec le milieu social ; c'est enfin l'idée féconde que les faits sociaux — et par conséquent les faits religieux, lorsqu'ils relèvent de la sociologie, — doivent être traités sociologiquement, sous réserve d'y appliquer également d'autres méthodes, quand ils rentrent par un côté quelconque dans le domaine d'autres sciences.

GOBLET D'ALVIELLA.

(*Décembre 1912.*)

REVUE DES LIVRES

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

J. Bonet-Maury. — **L'Unité morale des Religions.** 1 vol. de 211 pages. — Paris, Alcan, 1913.

Ce petit livre est surtout une œuvre de vulgarisation. Il en a les défauts et les mérites. Mais ici les défauts appartiennent surtout au genre et les mérites à l'auteur. Les ouvrages de vulgarisation, dont on ne peut contester la raison d'être et l'utilité, ont toujours un caractère plus ou moins superficiel. On y perd forcément en profondeur ce qu'on y gagne en extension et en clarté. Forcé de se restreindre, l'auteur ne peut tenir compte de toutes les faces des problèmes ni nuancer suffisamment des hypothèses présentées sous forme d'affirmations. C'est ainsi que dans les courts chapitres consacrés au développement des religions éteintes ou étrangères, nous avons à souligner plusieurs assertions qui sont soit exagérées, soit sujettes à caution, en tout cas discutables et discutées, par exemple (p. 20-23) : Confucius est postérieur d'au moins une génération à Lao-tseu (l'auteur donne même ces chiffres qui évidemment renferment une erreur d'impression : « Lao-tseu (600 ans av. J.-C.) ; Confucius (351-479) » et le confucianisme *est une réforme du taoïsme* ; — (p. 37) : Varouna était le dieu suprême des Hindous, *avant qu'ils fussent entrés dans l'Inde* ; — (p. 39) : Les lois de Manou « font pendant aux lois de Moïse et, quoique d'origine nettement aryenne, présentent *des infiltrations hébraïques* ou du moins sémitiques » ; — (p. 69) : Au Thibet, en Chine et au Japon, le monachisme bouddhique s'est surtout développé *sous forme érémitique* ; — (p. 70) : « C'est *sous l'influence du catholicisme* que quelques bonzes ont introduit dans l'eschatologie du bouddhisme japonais la croyance au Purgatoire, soit à un séjour d'épreuves et de pénitences dont ils exposent les tableaux dans leurs temples » et (p. 191) : « Partis du Shinto, qui *est un principe voisin du Tao*, les moralistes nippons ont emprunté à la morale de Confucius, plus tard au bouddhisme et *aux Evangiles*

chrétiens plusieurs éléments nouveaux : l'idée d'un paradis et d'un enfer, l'ascétisme employé comme moyen de purification et de détachement du monde » ; — (p. 89) : Dans la religion iranienne, le rôle de Mithra, dieu de la lumière et de la vérité, fut *quelque temps rabaissé* par la réforme de Zoroastre.

En général, avec le judaïsme et le christianisme l'auteur se retrouve sur un terrain qui lui est plus familier et où sa compétence est depuis longtemps établie. Cependant il y aurait parfois à faire, ici encore, certaines réserves, notamment lorsque après avoir exposé la contradiction entre certains préceptes mis par les Évangiles dans la bouche de Jésus, concernant les rapports avec la loi mosaïque, il entend les expliquer par une évolution de la pensée du maître, comme représentant autant d'étapes dans la manifestation d'un altruisme progessif (p. 138) ; — thèse ingénieuse et assurément soutenable, mais qui laisse ignorer les autres explications de la critique moderne.

Ce n'est pas sans un certain scrupule que je relève ces propositions controversibles, car elles ne doivent pas nous faire méconnaître ce qui fait le but et la valeur de l'ouvrage : établir que toutes les religions ont un fond de morale commuu et qu'il consiste précisément dans les principes de la morale rationnelle. Ici nous pouvons suivre l'auteur avec confiance, car il n'est pas embarrassé pour établir le fondement de sa thèse à l'aide de citations empruntées à toutes les religions historiques qui ont joué un rôle dans le développement de la civilisation. Ces citations sont choisies avec soin et elles tendent bien à justifier sa triple conclusion : « que la substance de la morale ne dérive pas de telle ou telle confession, de tel ou tel dogme religieux, mais qu'elle sort du fond même de la conscience du genre humain » ; que, d'autre part, la morale est le complément nécessaire de la religion et qu'à son tour elle ne peut se passer du sentiment religieux ; « car qui ne sait que le propre caractère de ce dernier est de rendre plus intenses et plus efficaces les autres facultés auxquelles il est associé ? »

Que cette conscience d'un idéal commun grandisse parmi les esprits les plus larges des religions contemporaines, il n'est pas difficile à M. Bonet de le faire ressortir, en s'appuyant sur le langage tenu par les représentants de différents cultes dans les récents Congrès d'histoire ou de progrès religieux dont il peut dire *quorum pars fui*. Il y a toutefois une considération qu'il ne faut pas perdre de vue : Les membres qui fréquentent ces réunions peuvent très bien ne représenter qu'une fraction de leurs Églises, tout comme, dans les Congrès

interparlementaires, les orateurs qui font prévaloir la note de la paix universelle ne représentent guère que les éléments déjà gagnés au pacificisme dans leurs assemblées d'origine. Côte à côte avec la tendance à abaisser les barrières confessionnelles des religions, il y a, chez certaines d'entre elles — et non des moindres —, une tendance en sens inverse à se constituer en sociétés isolées, non seulement dans la sphère des croyances, mais encore dans tous les domaines de l'activité sociale, intellectuelle, politique et même économique ! De ces deux tendances, laquelle l'emportera ? Nous ne pouvons faire à cet égard que des conjectures, sinon en ce qui concerne la direction de l'évolution religieuse considérée dans son ensemble, du moins au point de vue de l'avenir des confessions particulières. L'ouvrage de M. Bonet-Maury n'en reste pas moins d'une lecture encourageante pour ceux qui veulent entraîner les Églises dans ce qu'il envisage comme leur voie de salut en ce monde.

GOBLET D'ALVIELLA.

EDUARD MEYER. — **Histoire de l'antiquité**, tome Ier. Introduction à l'étude des sociétés anciennes (évolution des groupements humains), traduit par MAXIME DAVID ; 1 vol. gr. in-8° de VIII-248 p. — Paris, Paul Geuthner, 1912, 7 fr. 50.

Le livre justement célèbre, où le grand historien allemand s'est efforcé de décrire, dans la variété de leurs rapports, les civilisations hébraïque, égyptienne, babylonienne, ionienne, grecque et latine, va être rendu accessible aux lecteurs français dans une série de quatorze volumes dont voici le premier : à en juger de tous par celui-ci, cette traduction promet d'être remarquable par sa précision, son élégance, et aussi par l'exécution matérielle très soignée. — Ce premier volume constitue une sorte d'introduction sociologique et méthodologique à l'étude de l'histoire. L'auteur y retrace à grands traits l'évolution politique et sociale, puis l'évolution intellectuelle de l'humanité ; il termine par des considérations sur l'essence de l'histoire, la méthode historique, l'exposition, les sources, la tradition historique, la formation et le développement de l'histoire. — Il va sans dire qu'un ouvrage de ce genre est toujours sujet à bien des critiques auxquelles échapperont les volumes suivants consacrés au récit des événements historiques. Toutes les thèses et les déductions de M. Meyer sont loin d'être également

incontestables. — Par exemple, on est tout disposé à admettre avec lui que l'État est (p. 10) « la forme primaire de la communauté humaine,... le groupement social correspondant au troupeau animal, et d'une origine plus ancienne que le genre humain lui-même, dont l'évolution n'est devenue possible qu'en lui et par lui » ; il nous paraît évident comme à M. Meyer que « tous les éléments vraiment déterminants du concept d'État, unité de la volonté, exécution des règles juridiques, organisation militaire et politique, et avant tout la conscience de l'éternité du groupement, dont la persistance ne dépend pas de la volonté des sous-groupes et des individus qui en font partie, mais les force au contraire à se soumettre à la sienne, que tout cela se roncontre jusque chez les tribus nomades et chasseresses, souvent même sous des formes très développées », que « toute tentative pour déterminer dans l'évolution du droit un point à partir duquel on pût constater l'existence de l'État est arbitraire et pratiquement impossible », et que « l'organisation juridique de l'État est à la base de la réglementation même la plus primitive de la vie sexuelle ». M. Meyer établit avec beaucoup de netteté que l'État ne naît pas de la coalescence d'éléments plus primitifs que lui, tels que les groupements tribaux, mais que tout au contraire *phylai* et phratries grecques, tribus et curies romaines, clans israélites n'ont jamais été que des subdivisions de l'État. Il écarte également avec fermeté la confusion, trop fréquente encore dans les ouvrages d'ethnographie et de sociologie, entre le contact sexuel purement physique et la relation juridique du mariage (p. 18). Il dénonce encore avec raison les idées confuses et vagues qui se cachent sous les mots de « droit de la mère » (*Mutterrecht*) et de matriarcat, et insiste à bon droit sur le fait qu' « il ne s'agit pas là d'une domination des femmes. Peut-être d'ailleurs se contente-t-il trop facilement en proclamant que « la subordination de la femme envers l'homme résulte une fois pour toutes et sans changement possible des propriétés physiques du sexe féminin » (p. 21) ; il y a sans doute à chercher plus loin, et les raisons d'ordre religieux, les représentations qui se rattachent aux notions de sacré, d'impur et de profane ont dû jouer dans l'histoire de cette subordination un rôle autrement plus important que les raisons d'ordre anatomique et physiologique. De même dans les pages qui concernent l'organisation politique et la hiérarchie sociale, M. Meyer nous semble avoir à tort laissé dans l'ombre les sources et les éléments religieux de tout pouvoir social : on ne se douterait pas, à les lire, que l'histoire des religions a révélé en foule l'existence de rois-dieux, de chefs-shamanes,

de vieillards aux prérogatives inextricablement et indivisiblement politiques et religieuses, etc. : si M. Meyer connaissait les belles recherches faites par l'école française pour préciser la notion de *mana*, de pouvoir spirituel, il aurait pu singulièrement enrichir les considérations un peu superficielles et banales qu'il consacre à la question du pouvoir politique et de son origine (p. 62, 65 sq.). — Dans la seconde partie du livre, consacrée à l'évolution intellectuelle de l'humanité, M. Meyer développe une conception rigoureusement animiste de la religion : il est permis de penser, ici encore, qu'il se satisfait trop aisément : il se donne dès l'abord « l'instinct de causalité, principe de toute pensée humaine » et la notion d'âme ; « puisque la représentation de l'âme, déclare-t-il (p. 97), ne repose en aucune façon sur une spéculation quelconque, mais bien sur une expérience immédiate, donnée en même temps que notre conscience, la question de son origine est complètement oiseuse ». Or il paraît établi par les plus récentes recherches que, bien loin d'être l'élément essentiel de toute pensée religieuse, l'idée d'âme n'est que le produit d'une formation secondaire, dérivée de conceptions plus essentielles, et il est certain en tous cas que, bien loin d'être chez le primitif une notion claire et nette, comme le veut M. Meyer, l'idée d'âme est même chez le civilisé, même chez l'homme cultivé, même chez le philosophe, une des idées les plus vagues et les plus flottantes. Il est vrai que les recherches auxquelles nous faisons allusion ont porté principalement sur la religion totémique : or le totémisme apparaît à M. Meyer comme quelque chose d'assez négligeable (§§ 54, 55, 62) ; il oppose à la « théorie totémique » le fait que « non moins que de l'animal, les hommes descendent de l'arbre et du rocher, non seulement chez les Grecs, mais aussi chez les Indiens ainsi que les Israélites » (p. 119) : objection sans portée, car les « partisans de la théorie totémique » admettent parfaitement l'existence de totems minéraux et végétaux ; M. Meyer objecte encore à « la théorie totémique » que, dans cette théorie, « les animaux qui passent pour sacrés et sont regardés comme des ancêtres ne doivent pas être tués ni mangés par les hommes : or, continue-t-il, c'est précisément le contraire qui a lieu : les animaux qui ne sont pas mangés, loin d'être sacrés sont impurs ; ils sont détestés comme des êtres absolument profanes ». Cette argumentation est sans valeur parce que l'opposition sur laquelle elle se fonde, l'opposition entre sacré et impur, est elle-même sans valeur ; s'il y a un point bien établi en science des religions, c'est l'ambiguïté de la notion du sacré, et que les choses impures sont sacrées comme les choses sacrées elles-mêmes.

Remarquons d'ailleurs, en passant, la confusion très grave faite par M. Meyer entre le profane et l'impur. — Nous avons fait trop de réserves en ce qui concerne les deux premières parties de ce livre pour qu'il nous soit matériellement possible d'exposer et de discuter les conceptions ingénieuses développées dans la dernière partie sur l'essence et la méthode de l'histoire : ce n'est pas ici d'ailleurs le lieu d'une pareille discussion. Qu'il soit permis pour finir de féliciter l'éditeur et les traducteurs d'avoir entrepris de mettre à la disposition du public français une œuvre considérable, d'une originalité puissante, d'une riche érudition, et dont les mérites apparaîtront encore plus nettement quand on verra l'auteur, dans les volumes suivants, aborder avec une préparation encore plus forte des terrains incomparablement plus fermes.

Edmond LASKINE.

RAFFAELE PETTAZZONI. — **La Religione primitiva in Sardegna.** In-16, XXIII-250 p., 18 fig. — Plaisance, Bibliotheca del pensiero religioso moderno, 1912.

A la suite des études où la question des *nouraghes*, de leur époque, de leur usage et des idées qui s'y rapportent a été récemment traitée — en des directions si différentes — par Mackenzie, Taramelli, Milani, Spinazzola et Païs, un ouvrage d'ensemble sur la religion sarde aurait été plus que jamais le bienvenu. Malgré le titre, qui semble annoncer une monographie complète, M. Pettazzoni ne nous a donné que quelques chapitres, dont cinq reproduisent des articles publiés dans des périodiques. — De là quelques redites et une certaine incertitude dans la composition. Elles n'enlèvent, d'ailleurs, rien à la valeur d'un ouvrage qui est le premier où les cultes de la Sardaigne primitive soient étudiés par un savant dont l'histoire des religions est la spécialité.

Sous le titre de *Gli Elementi*, la 1re partie passe en revue certaines formes du culte sarde. C'est d'abord *Le culte des morts*. Par la *Physique* d'Aristote, IV, 11, 1, et par ses commentateurs Philoponus et Simplicius, on sait que les Sardes venaient dormir auprès des tombes de leurs héros, parfois pendant plusieurs jours, pour y chercher la guérison ; Hérodote rapporte le même usage des Nasamons; il ajoute que ceux-ci se conformaient aux ordres reçus en rêve. C'est, on le sait, ce qui avait lieu à Épidaure, à l'Amphiaraion, chez tous les dieux de la Grèce où l'on guérissait

par incubation. — Après avoir repris ce rapprochement indiqué depuis longtemps, M. P. veut distinguer l'usage des Sardes de celui des Nasamons : tandis que ceux-ci y viendraient chercher des songes révélateurs, ceux-là viendraient chercher à s'en libérer. Sans doute les deux fins, bien qu'opposées en apparence, peuvent se ramener à la même idée que l'esprit de l'ancêtre héroïsé vagabonde ; pendant le sommeil il peut descendre en vous et vous posséder ; il peut venir chasser les mauvais esprits qui vous obsèdent. Mais il est peut-être inutile de chercher à concilier avec l'usage des Nasamons la croyance qui n'est attribuée aux Sardes que sur la foi d'un passage de Tertullien : en effet, ou bien Tertullien a mal compris Aristote, puisqu'il se réfère à lui alors qu'on ne trouve rien de tel ni chez lui, ni chez ses commentateurs, ou bien, il faut corriger dans son *heroem incubatores sui visionibus privantem* ce verbe en *dotantem*. Je crains que, ici comme à plusieurs reprises, M. P. n'ait déployé en vain beaucoup de subtilité. Quoi qu'il en soit, il est certain que ces « tombes des héros » où l'on allait consulter l'ancêtre divinisé, ne sont pas autre chose que les fameuses *tombe dei giganti* où l'on s'accorde maintenant à voir la sépulture collective de la famille ou de la tribu qui avait dans le nouraghe voisin son réduit défensif — destiné à la défendre plus peut-être contre les raffales du vent que contre les assauts de l'ennemi [1]. Selon M. P., le culte des morts s'est combiné avec le *culte des eaux*. — Ce culte est attesté surtout par deux catégories de lieux de culte. On les trouve associés sur sur la *giara* de Serri. D'une part, un mur circulaire en appareil cyclopéen de 11 m. de diamètre avec une seule porte au Midi : un banc est ménagé à l'intérieur tout autour, sauf au milieu, de la moitié Ouest où se trouve un bassin monolithe flanqué d'un autel. — D'autre part, une rotonde à coupole précédée d'un vestibule : du vestibule un escalier descend (ailleurs, c'est le vestibule entrée qui descend en degrés) à une sorte de bassin circulaire creusé dans la roche au centre de la rotonde ; au bout de l'escalier se dresse un bloc trapézoïdal qui a pu servir d'autel ; les offrandes étaient disposées dans le vestibule sur des banquettes murales. Ces rotondes à coupole seraient les *tholoi* « ravalés selon des lignes élégantes » que l'auteur des *Mirabilia* pseudo-aristotéliciens vante en Sardaigne tandis que les nouraghes, auxquels on les identifiait jusqu'ici, seraient les autres κατασκευάσματα dont il parle en signalant leur type mycénien.

1) A côté des travaux de Mackenzie, de Taramelli et de Pinzo, et des savants locaux Nissardi et Sanfilippo, M. P. n'aurait pas dû négliger ceux des deux Français qui se sont occupés récemment des nouraghes, Préchac, *Mélanges de l'École de Rome*, 1908 et Watelin, *Revue arch.*, 1911, I.

C'est sans doute aux trois catégories d'édifices qu'on vient d'alléguer : nouraghes, cercles mégalithiques, rotondes à coupole, qu'il faut identifier aussi les trois constructions que Diodore (d'après Timée) fait édifier par Dédale mandé par Iolaos de Sicile en Sardaigne : *Daidaleia*, grands gymnases et magnifiques tribunaux (je supprimerais le καὶ superfétatoire entre πολυτελῆ et δικαστήρια). M. P., qui ne cite qu'en note ce texte important, ne se prononce pas sur l'identification des trois types d'édifices qu'il mentionne avec ceux que nous retrouvons en Sardaigne. Il me semble qu'il doit être celui que j'ai indiqué, d'autant plus qu'un autre texte de Diodore cite, à côté des gymnases, des « temples des dieux » au lieu des tribunaux.

Que peut-on savoir des cultes auxquels ces temples étaient consacrés?

Dans ce climat malsain, que les anciens s'accordent à déplorer en Sardaigne, les sources — dont beaucoup étaient thermales et thérapeutiques, — passaient plus qu'ailleurs pour un don des dieux. La meilleure preuve en est l'ordalie à laquelle elle servaient : tout accusé de vol qui s'y lavait les yeux recevait une vue meilleure s'il était innocent, devenait aveugle s'il était coupable.

Ces faits, et le nom de *nurras* donné par les paysans sardes à des espèces de cavités ou citernes naturelles où les eaux de pluie s'accumulent dans les montagnes de Sardaigne, suffisent-ils pour permettre de supposer que le saint des saints dans le nouraghe était le trou circulaire central où l'eau d'une source ou l'eau du ciel était recueillie soit directement soit dans une vasque?

Le « temple à coupole » ne serait qu'un édifice destiné à protéger cette eau sacrée, à abriter et les sacrifices qu'on lui aurait faits et les ex-voto qu'on lui aurait offerts. — C'est, en effet, comme ex-voto que M. P. envisage la plupart des singulières figurines en bronze recueillies en si grand nombre en Sardaigne. Il ne voit des images de divinités que là où le guerrier sarde a 4 bras, 4 yeux et 2 boucliers ronds chacun avec ses 3 flèches et 2 épées : cette duplication même serait une preuve de divinité, affirme M. P., qui la qualifie d'*hyperanthropie*. Je suis heureux de retrouver ici l'idée que j'ai indiquée au Congrès archéologique de Rome [1] pour expliquer pourquoi, en Crète, le culte s'est attaché à des bipennes et quadripennes; la supériorité du dieu sur l'homme s'indique en doublant pour le dieu les attributs caractéristiques de l'homme. M. P. propose

1) A propos d'un fétiche étolien à triple face, *Rev. d'Ethnogr. et de Sociol.*, 1913, n. 1.

d'expliquer de même les statuettes qui montrent cerfs, bœufs, moutons, ou sangliers soit appariés, soit soudés par l'arrière-train. Il va plus loin : selon lui ces images hyperanthropiques seraient non pas celles du dieu, mais celle de l'homme divinisé après que l'ordalie de l'eau eut rendu sa vision plus claire. C'est cette augmentation de puissance visuelle qu'exprimerait la seconde paire d'yeux.

On peut suivre M. P. jusqu'ici, mais on n'est plus en présence que d'un véritable jeu de mots — comme Milani se plaît à en accumuler dans ses explications *dactyliques* de ces statuettes — lorsqu'il prétend que c'est l'*acies*, la pénétration, ainsi acquise par la force visuelle, qui explique cet ensemble votif si singulier dont la Sardaigne a fourni quelques exemplaires : une lame d'épée, effilée et flexible, est surmontée par une poignée à double protome de cervidé ; sur le milieu de celle-ci — le dos des animaux, soudés par l'arrière-train, un guerrier se dresse, botté, cuirassé, muni de l'arc, de la rondache et du casque à cornes.

Je ne puis m'empêcher de revenir à la vieille théorie qui y voyait une sorte de Mars barbare, en rapprochant l'épée d'une part de celle qu'on voit gravée sur des plaques tombales de l'âge du bronze espagnol, d'autre part du culte que les Scythes, Quades et Alains rendaient à un glaive dressé, et le dieu-guerrier debout sur un animal du Jupiter Dolichenus et des conceptions similaires d'origine hétéenne : on sait qu'à Boghaz Keuï on retrouve aussi l'épée-fétiche. Ce serait le même dieu que celui dont on retrouve la tête au revers des monnaies d'Attius Balbus. J'ai relevé ailleurs[1] comment la coiffure de plumes qui le caractérise le rapprochait des Libyens et de certains Peuples de la Mer. On la trouve, d'ailleurs, fréquemment dans les peintures des grottes espagnoles. Après avoir repris une partie des faits que j'ai réunis, M. P. passe à l'examen des textes qui peuvent nous renseigner sur le panthéon des Sardes. Il a assez bien montré que chacune des divinités dont les Grecs nous ont transmis le nom hellénisé était celle d'un des éléments de la population : le *Sardus Pater* celui des Sardes, *Iolaos*, qui s'appelait peut-être *Iôl* comme la ville de Mauritanie, celui des Iolaens, qui fut identifié au dieu guérisseur Eshmoun-Asklépios, *Norax*[2], celui des

1) *Rev. Arch.* 1910, I, p. 25. Je rappelle aussi la rondache à bouclier bilobée, réduction d'un dieu sarde que j'ai signalée ici (*Itanos et l'inventio scuti*, p. 99 du t. à p.) en la rapprochant du texte d'Orose IV, 16 sur les boucliers sacrés qui, à l'approche d'Annibal, suent le sang en Sardaigne.

2) Conformément à la tendance actuelle, M. P. incline à diminuer l'influence des Phéniciens ; mais il ne faut pourtant pas trop la réduire en Sardaigne où les Carthaginois ont été les maîtres pendant plusieurs siècles (peut-être dès

villes sardes de Nura ou Nora qui présentent le même radical que *nuraghe* et dont le nom se retrouve dans Nura, la plus petite des Baléares, et Nouron de Libye (on sait que, d'après les anciens, Nora aurait été fondée par les Ibères de Tartessos)[1]. Quant au rôle prêté en Sardaigne à Dédale et à Aristaios, ce sont des légendes grecques dues, la première au désir d'attribuer à l'architecte fabuleux les constructions mégalithiques de la Sardaigne, la seconde au caractère pastoral des Sardes et, et peut-être aussi, à leurs affinités libyennes, Aristaios passant pour avoir fondé Cyrène. Outre les temples et les pratiques d'incubation et d'ordalie les textes nous font encore connaître le culte rendu par les Sardes aux *ligna et lapides* — c'est Grégoire le Grand qui l'écrit — et les paysans sardes n'ont pas cessé d'entourer de vénération des pierres mamillaires, *perdas mamuradas*, ainsi qu'un mont du Sardopator devenu *monte Santu Padre*.

Après avoir ainsi groupé tous les renseignements qui leur ont semblé devoir l'être sur la religion sarde — le folk-lore moderne me paraît trop peu utilisé, — M. P. consacre une 2e partie, intitulée *Le Comparazion*, à chercher à la situer et à en élucider la nature. Dans un premier chapitre il examine les rapports que ces cultes offrent avec

le VIIe-VIe siècle à en croire la comparaison que V. Macchiorofait de séries céramiques trouvées à Tharros avec celles de Carthage (*Ceramica sardo fenicia nel Museo Civico di Pavia*, 1908). Pour l'influence crétoise il n'y en a pas de trace authentique; cf. Païs, *Studi Storici*, 1912, 190.

1) E. Païs a réuni des faits nouveaux pour sa théorie de l'origine ibère des Sardes dans son excellent mémoire *Sulla Civiltà dei Nuraghi* (Cagliari, 1911) : graffites ressemblant aux gr. ibériques, similitudes onomastiques, les *Sordones* de Cerdagne, etc. Il explique par la coutume des Ibères de planter sur la tombe autant d'épées que le guerrier avait tué d'ennemis (Aristote, *Pol.*, VII, 2) les longues épées de bronze d'Abini préparées inférieurement pour être fixées sur un socle; ailleurs on a trouvé un ensemble formé de trois de ces longues tiges de bronze associées par la pointe; celle du millieu, plus haute, est ornée au sommet d'une sorte de rectangle en bronze, garni inférieurement de lambrequins de métal ou *tintinnabula*, aux deux extrémités supérieures d'une tête de cerf. M. Païs y voit une cuirasse, et, dans l'ensemble, un trophée. Sans doute cette explication est bien préférable aux extravagances de l'interprétation cosmogonique de Milani (*Sardorum sacra et Sacrorum signa* dans *Hilprecht Anniversary volume*, 1910); mais elle ne peut paraître satisfaisante à qui connaît bien l'armement antique : autant que j'en puis juger par les reproductions, des broches aussi longues et effilées n'ont pu servir d'épée et la pièce aux *tintinnabula* et aux têtes de cervidés ne saurait être qu'une amulette. On pense aux broches semblablement garnies de têtes que Déchelette vient d'étudier (*Les origines de la drachme et de l'obole* dans *Rev. Num.*, 1911).

ceux des autres îles méditerranéennes. L'ordalie par l'eau des voleurs en Sardaigne a un parallèle exact au lac des Paliques en Sicile; les mêmes cérémonies magiques pour obtenir la pluie se pratiquent encore en Sardaigne et en Corse et on les retrouve à Malte, chez les Guanches et chez les Berbères; de la tombe du *Sardus Pater* qu'on prétendait montrer en Sardaigne on peut rapprocher celle du *Zeus Krétagénès* près de Knossos où Épiménide semble être venu dormir, comme les Thespiades en Sardaigne.

Le deuxième chap. est consacré à ces rapports entre la Sardaigne et l'Afrique qui, comme on l'a déjà vu, paraissent de plus en plus avoir été étroits. M. P. n'a insisté que sur quelques points de comparaison :

1° *L'ensevelissement du mort en posture repliée* ou accroupie; connu aussi par les textes pour les Nasamons et les Troglodytes Mégabares, confirmé par les monuments mégalithiques de l'Afrique du Nord et les tombes prédynastiques de l'Égypte qu'on retrouve aujourd'hui, à l'oasis de Koufra notamment;

2° *Le rire sardonique* : on connaît la tradition selon laquelle, en Sardaigne, les vieillards qui avaient passé 60 ans étaient mis à mort par leurs propres enfants qui les assommaient à coups de massue et de verges en riant. On retrouve ces deux traits chez les Troglodytes Mégabares : les vieillards étaient tués à 60 ans; leurs parents riaient à l'enterrement[1];

3° *L'incubation qui dure 5 jours auprès des tombes des ancêtres héroïsés* : elle se retrouve chez les Nasamons et leurs voisins Augiles de l'antiquité, chez les Touaregs d'aujourd'hui; chez les mêmes peuples on rencontre le *serment sur la tombe ancestrale et l'ordalie par l'eau* pratiqués en Sardaigne;

4° *Les monuments mégalithiques* : *dolmens* d'Afrique, *talayots* des Baléares, *sesi* de Pantellaria etc., ainsi que l'habitat dans des grottes naturelles ou artificielles qui est le propre des Sardes et des Baléares autant que des Troglodytes africains;

5° *Le port d'une coiffure de plumes* chez les Sardes comme chez les Nasamons et chez d'autres peuples Libyens depuis l'époque des gravures rupestres sahariennes.

Ces rapprochements sont exacts, mais ils auraient gagné à être précisés et complétés au lieu d'être noyés au milieu de développements

1) M. P. mentionne les explications du rire sardonique données par Mercklin, Spano et Païs. Il ne paraît pas connaître celle qu'a proposée S. Reinach, *Cultes, Mythes et Religions*, t. IV. Je ne crois, d'ailleurs, pas qu'on puisse, comme le fait ce savant, éliminer de *sardonique* tout élément sarde. Le rite entre dans une série bien connue : ceux qui ont pour but de tromper le mort et d'éviter son ressentiment. Le mort ne pourra châtier ceux qu'il a entendus rire en le tuant.

d'une diffusion regrettable et d'une érudition inutile ; car ce sont des faits bien connus.

Ces défauts sont plus sensibles encore dans le dernier chapitre. Il forme un cinquième du volume, mais sort presque complètement du sujet. Sous prétexte de rechercher à quel stade de l'évolution religieuse la religion sarde doit être placée et d'après quel ensemble d'idées il faut relier et reconstituer le peu qu'on en sait, c'est un long exposé des théories récentes sur les religions des peuples sauvages que M. P. a donné, exposé qui semblera, sans doute, plus original au lecteur italien qu'au lecteur français. C'est au *pré-animisme* de Marrett que M. P. se décide à rattacher la religion sarde dans sa partie la plus ancienne, dont dériverait le culte du *Sardus Pater*, maître suprême de toutes les forces naturelles ; à l'animisme dans sa phase plus récente, avec Iolaos, premier et principal des grands ancêtres divinisés.

On n'arrive à de pareils résultats qu'au prix de simplifications — ou d'exagérations — également arbitraires. M. P. a dû ne retenir, de tout ce qu'on entrevoit de la religion sarde, que *Sardus Pater* et Iolaos, le culte de l'eau probatoire et guérisseuse, l'incubation aux tombeaux des ancêtres. Pour réduire la religion sarde à ces termes qui permettaient de la reconstruire de façon conforme à ses vues systématiques, M. P. a dû négliger bien des éléments qui peuvent nous renseigner sur l'histoire religieuse des Sardes et dont j'ai indiqué l'absence dans les notes de ce compte rendu : les dieux guerriers[1] avec toutes les indications qu'on peut tirer de leur casque à cornes, de leur arc et du reste de leur armement, de ces *ancilia* figurés sur leurs rondaches et de leurs boucliers sacrés, des longues épées faites pour être fichées en terre comme emblème du culte ; du chariot qui les accompagne parfois, des barques funéraires à têtes de cerf ou de taureau[2] ; du rôle que jouent les cervidés dans les objets du culte[3].

1) Je crois, d'ailleurs, avec Païs, que beaucoup de ces petits bronzes sont des ex-voto des auxiliaires Sardes qui jouèrent un rôle si important dans les armées de Carthage et qu'ils les représentent dans leur équipement traditionnel.

2) Le caractère funéraire et non votif de ces barques a été de nouveau mis en lumière par P. Pagenstecher, *Mélanges di Petra* (1911), p. 72. Il ne se borne pas à rappeler les barques des morts de l'Egypte comme on l'a fait depuis longtemps : il les rapproche de trouvailles semblables faites en Étrurie et en Messapie et de la barque peinte du sarcophage d'H. Triada. Mais Pagenstecher aurait pu tirer meilleur parti des documents réunis par V. Crespi et E. Païs sur *le navicelle in bronzo del Museo di Cagliari* (*Bull. Sardo*, I, p. 11-29).

3) Outre les cervidés, des chèvres, des mouflons, des taureaux, des volatiles

En dehors de tout ce que peuvent nous apprendre les petits bronzes sardes -- source abondante dont M. P. s'est privé en déclarant, sans apporter aucune preuve, qu'il ne les considérait pas comme des objets de culte — il a négligé bien des textes ou n'en a pas tiré ce qu'il eût pu, à commencer par celui de Grégoire le Grand qui lui sert d'épigraphe : *Barbaricini ligna autem et lapides adorent.* — Cette phrase significative, qui montre le paganisme persistant en Sardaigne au plein vi° siècle, sous sa forme la plus primitive, eût dû servir de lien à un chapitre qui aurait passé en revue tout ce qui, dans les coutumes, superstitions et cultes populaires des paysans de Sardaigne, peut remonter à leurs croyances antiques. Ainsi l'ouvrage, si intéressant d'ailleurs, de M. P., eût mieux répondu à son titre et aux espérances qu'il faisait concevoir d'avoir enfin une monographie de la religion sarde aussi complète que celle que E. Ciaceri a cherché à nous donner pour la Sicile, et plus approfondie.

A. Reinach.

Gustave Mendel. — **Catalogue des sculptures grecques, romaines et byzantines**. Musées Impériaux Ottomans, t. I; un vol. gr. in-8° de xxiv et 596 pages. — Constantinople, Musée Impérial, 1912.

On connaît l'œuvre remarquable poursuivie par feu Hamdy bey, au milieu de difficultés sans nombre et de tout genre, en créant et en développant les Musées Impériaux Ottomans. Sauvés de la destruction, les monuments trouvent maintenant asile dans des salles spacieuses et bien éclairées car devant l'accroissement des richesses, on n'a pas hésité à étendre les bâtiments qui devaient les abriter. C'est ainsi que la sculp-

domestiques se rencontrent en nombre. La multiplication de ces images n'est-elle pas ici, commechez presque tous les peuples primitifs, un moyen magique d'obtenir la multiplication des animaux figurés? Ce n'est que lorsque les figures sont transpercées que j'y recconnaîtrais des substituts pour sacrifices réels que M. P. veut voir partout. Quant à la sorte de fusion iconologique qu'on rencontre souvent — un seul corps avec deux paires de pattes divergentes et deux têtes — la représentation ne résulte-t-elle pas de la simplification de celle d'un couple d'animaux ?

ture antique qui n'occupait que trois salles en 1891, en compte quinze actuellement.

Le directeur actuel, Halil Edhem bey, a été étroitement associé aux travaux de son frère et il apporte le même zèle éclairé à enrichir les collections dont il a la garde. De plus, homme de science et auteur notamment du *Corpus* des inscriptions musulmanes de Koniah, il applique ses soins à dresser des catalogues scientifiques. On ne sera donc pas surpris si les riches collections des Musées de Constantinople sont l'objet de publications qui ne le cèdent à aucune autre. Après son catalogue des figurines antiques, M. Gustave Mendel, conservateur des Musées impériaux, a ainsi été mis à même de donner un *Catalogue des sculptures grecques, romaines et byzantines* qui vaut non seulement par le soin minutieux et la science qu'il y apporte, mais encore par la bonne tenue matérielle, la commodité des dispositions et une illustration au trait d'autant plus utile qu'elle reproduit tous les monuments.

Les sarcophages de Sidon, retirés par Hamdy bey d'une nécropole royale, occupent une place d'honneur dans le Musée et dans ce premier volume. Ils ont soulevé de nombreuses discussions, et il était particulièrement nécessaire d'en reprendre l'étude sur place et à loisir, car on a trop souvent parlé de ces monuments d'après de simples photographies. Pour la date, M. Mendel se range à l'avis de ceux qui étagent tous ces sarcophages depuis le début du v[e] siècle jusqu'à la fin du iv[e] siècle avant notre ère, et qui acceptent ces mêmes dates pour le moment de leur enfouissement dans la nécropole sidonienne. Les déductions de M. Mendel sont très pressantes; il croit, sauf pour le sarcophage de Tabnit, qu'aucun de ces monuments n'a été acheté d'occasion et réemployé. A la suite d'un examen minutieux et prolongé, il affirme qu'aucun de ces sarcophages ne porte de traces d'exposition prolongée à l'air libre. On doit donc tenir ce fait pour établi et en accepter les conséquences.

Les mutilations graves que portent certains sarcophages sont plus difficiles à expliquer; mais ici aussi le savant archéologue a fait des constatations importantes. Le sarcophage lycien n'aurait pas perdu sa poutre faîtière dans le voyage; ce serait là une des modifications que l'artiste aurait imaginées sur place, à Sidon même. Aucune des mutilations ne signalerait un réemploi. M. Mendel les croit intentionnelles et rituelles. « Quand on observe que ces parties détruites sont toujours strictement localisées, qu'elles ne sont jamais les plus hautes

de monuments qui ont conservé intacts ou presque les acrotères de leurs frontons, on ne peut pas ne pas penser à des mutilations volontaires et rituelles, destinées, par ce sacrifice d'accessoires sans importance, à conjurer le mauvais œil et à détourner du tombeau les maléfices des démons et les entreprises des violateurs ».

L'idée est ingénieuse et elle explique certains faits ; mais dans un cas, tout au moins, elle semble se retourner contre l'hypothèse de la commande directe.

M. Mendel a constaté que le sarcophage de Tabnit, par ailleurs intact, porte sur le côté gauche du crâne, les traces d'un martelage violent ; de même pour le grand anthropoïde égyptien inachevé de la même nécropole. Le sarcophage d'Eschmounazar II (au Louvre) porte également un martelage sur le flot de perruque qui retombe sur l'épaule droite. Nous sommes certainement en présence d'un rite funéraire, destiné probablement à établir, plus ou moins fictivement, une communication entre le personnage enfermé dans le cercueil et le monde extérieur. Il faut en rapprocher ce détail : sur l'un des anthropoïdes les plus anciens du Louvre (n° 22 du catalogue Ledrain), le couvercle, cependant très épais, est entièrement percé dans le trou auriculaire gauche. L'intention ici n'est pas douteuse d'établir une communication avec le mort.

Quant aux mutilations du sarcophage des « pleureuses », qui a perdu les acrotères de son attique, à celles du sarcophage d'« Alexandre » dont tous les aigles de la crête ont été abattus tandis que toutes les têtes de déesses, sauf une, étaient respectées, elles sont d'un ordre différent. Celle des aigles est la plus curieuse, par son caractère visiblement systématique. Il y aurait lieu d'envisager une application de la théorie que M. Cumont a développée, ici même, sur l'aigle funéraire en Syrie. Ce dernier devant transporter l'âme (ou plus exactement une des âmes) du défunt au ciel, il pouvait paraître choquant de laisser ces aigles séjourner sur le sarcophage. On ne serait donc arrivé que plus tard à la coutume de figurer l'aigle psychopompe sur les stèles. Si cette explication, ou tout autre du même genre, est admise, elle écarte la commande directe, car le propriétaire n'aurait pas laissé commettre une telle erreur à l'artiste. Le sarcophage a dû être acheté neuf, mais à l'étranger et, transporté à Sidon, on l'a adapté aux croyances locales.

Quant aux acrotères des « pleureuses » ou à la poutre faîtière du sarcophage lycien, il est difficile de renoncer à toute idée qu'elles ont

été supprimées pour faciliter le mouvement des sarcophages dans les caveaux funéraires : ce n'est pas toujours la partie la plus élevée du sarcophage qui gêne dans ces manœuvres.

En résumé, nous croyons que M. Mendel a parfaitement démontré que les sarcophages extraits de la nécropole sidonienne (sauf Tabnit) n'ont pas été réemployés, que ce ne sont pas des sarcophages d'occasion, qu'il n'y a pas, par suite, entre leur fabrication et leur enfouissement dans la nécropole sidonienne un laps de temps appréciable. Les mutilations, en dehors de celles attribuables aux violateurs postérieurs, sont donc intentionnelles ; mais nous limiterions volontiers leur valeur rituelle aux anthropoïdes égyptiens et au sarcophage d' « Alexandre ». Pour les autres, il est plus rationnel d'y reconnaître la conséquence des difficultés qu'offrait l'introduction des sarcophages dans les caveaux, le travail, d'ailleurs, ayant pu se pratiquer à la surface.

Ainsi la remarquable étude de M. Mendel nous porte à admettre certaines distinctions : il y a eu suivant les cas réemploi, achat à l'état de neuf en pays étranger, commande directe à Sidon même. Dans la première catégorie, il faut placer Tabnit et, d'accord avec M. Mendel, Tabnit seul. Dans la seconde, nous rangerons l'anthropoïde phénicien inachevé et Eschmounazar II (au Louvre), Alexandre et les thécas correspondantes, peut-être aussi le sarcophage lycien. Dans la troisième catégorie, les sarcophages anthropoïdes de style grec Restent comme douteux, le « satrape » et les « pleureuses ». Ce dernier, cependant, porte un couvercle qui, comme l'a noté M. Studniczka, paraît attester l'influence des rites funéraires sémitiques. M. Mendel est du même avis : « vêtements déchirés, pieds nus, têtes rases, ce sont autant de signes du deuil chez les Sémites ». Il est donc tentant d'attribuer à un artiste grec, travaillant à Sidon, le sarcophage des pleureuses.

Nous nous sommes trop étendu sur cette question pour pouvoir relever les autres précisions qu'apporte ce catalogue. Contentons-nous de signaler les études sur le sarcophage isiaque de Hiérapytna (Crète), la base votive phénicienne trouvée dans le Liban près de Tripoli, connue par une publication du P. Ronzevalle et sur laquelle nous nous proposons de revenir, un curieux groupe de stèles funéraires peintes de Sidon, des monuments lyciens, le sarcophage de Sidamara, des statues de Milet, des monuments de Didymes, des fragments sculptés des temples de Magnésie du Méandre et de Lagina, des supports de table à sacrifice de Pergame.

On remerciera chaleureusement M. Mendel et la direction des Musées Impériaux Ottomans de cette excellente et utile publication.

René Dussaud.

Carl Steuernagel. — **Lehrbuch der Einleitung in das Alte Testament.** — Tubingue, J. C. B. Mohr, 1912, 1 vol. grand in-8, xvi et 869 pages. Prix : 17 m.

Notre auteur, qui a déjà fait d'autres publications de valeur sur l'Ancien Testament, fournit par la présente un gros volume sur le sujet fondamental de ce recueil sacré, l'Introduction à tous les livres non seulement du Canon hébreu, mais aussi des Apocryphes et des Pseudépigraphes qui s'y rattachent. La première partie de l'ouvrage traite du texte et des versions anciennes de la Bible juive, la seconde, du Canon, la troisième, des différents livres qui y sont contenus. Cette dernière partie est subdivisée en quatre rubriques différentes, dont la première est consacrée aux livres historiques, la seconde aux livres prophétiques, la troisième aux livres sapientiaux et la quatrième aux livres poétiques. Les pages concernant les Apocryphes et les Pseudépigraphes forment un appendice de deux chapitres, dont chacun embrasse l'une des catégories de ces écrits. Il y a une grande disproportion entre l'étendue de chacune des trois principales parties : la première compte 67 pages, la seconde seulement 14 et la troisième 735.

Cette dernière, qui fixera surtout notre attention, s'ouvre par quelques paragraphes préliminaires sur la littérature israélite et juive en général, sur la langue de l'Ancien Testament, sur la poésie, la prose, la métrique et l'historiographie hébraïques.

Puis vient le sujet le plus important de l'ouvrage, le chapitre relatif au Pentateuque, qui n'embrasse pas moins de 153 pages. C'est un travail magistral. Il faut dire qu'on n'y rencontre pas beaucoup de traits nouveaux, mais une exposition complète et bien ordonnée sur ce recueil, base fondamentale du judaïsme ancien et moderne. L'auteur se rattache franchement, comme la plupart des critiques modernes, à l'école de Wellhausen et en adopte tous les principaux résultats. Mais il ne se contente pas d'exposer ces résultats et de les justifier ; il relate aussi les opinions différentes et les raisons mises en avant par leurs partisans. On voit très bien ici que ce sujet si complexe, qui paraissait longtemps fort embrouillé, prend des contours de plus en plus nets. Ainsi pour la

délimination des deux sources les plus récentes du Pentateuque, celles qui proviennent de l'école deutéronomiste et de l'école sacerdotale, une grande concordance règne actuellement entre presque tous les critiques compétents et impartiaux. Il y a par contre encore et il y aura sans doute toujours nombre de divergences touchant la délimitation des plus anciennes sources, celle du Jéhoviste et celle de l'Élohiste, parce que ces sources ont passé par plus de mains et ont été retravaillées davantage. A cet égard, les résultats définitifs sont pourtant notables.

M. Steuernagel arrive à des conclusions très intéressantes sur le livre de Josué. L'école critique a longtemps cru que ce livre a passé exactement par les mêmes phases rédactionnelles que le Pentateuque, c'est-à-dire qu'ici également les deux sources jéhoviste et élohiste auraient été combinées par un rédacteur plus ancien que l'école deutéronomiste; qu'elles auraient été mises à profit ensuite par cette école et finalement par l'école sacerdotale. Aussi avait-on pris l'habitude de parler de l'Hexateuque comme d'un seul recueil, plutôt que du Pentateuque et du livre de Josué. Mais en y regardant de plus près, il faut reconnaître que, dans ce dernier livre, on ne trouve nulle trace certaine d'une combinaison des deux vieilles sources en question. Le récit jéhoviste de la conquête de Canaan, qu'on retrouve le mieux dans Juges I et quelques fragments parallèles de Josué, paraît donc avoir encore existé après l'exil, dans sa teneur indépendante. L'école deutéronomiste n'a retravaillé que le récit élohiste de la conquête, parce qu'il y avait le plus d'affinité entre les deux. Ce travail fut ensuite combiné avec le récit parallèle de l'école sacerdotale et complété, après coup seulement, par quelques fragments de la source jéhoviste. Une preuve aussi que le livre de Josué a passé par une phase rédactionnelle partiellement autre que le Pentateuque, c'est que, dès le IVe siècle avant notre ère, il était un livre entièrement indépendant de la Thora.

Les sources du livre des Juges et des livres de Samuel ont une grande parenté avec celles des livres bibliques précédents, parce qu'elles proviennent sans doute des mêmes milieux. Une nouvelle source apparaît cependant dans II Samuel IX-XX. Mais, tandis que l'influence deutéronomiste se fait vivement sentir dans la rédaction aussi bien du livre des Juges et de ceux des Rois, que dans le Deutéronome et le livre de Josué, on n'en trouve guère de trace dans les livres de Samuel. Dans le chapitre spécial consacré aux livres des Rois, est discutée la chronologie de ces livres. Contrairement à l'opinion de Wellhausen et d'autres savants, qui n'ont voulu voir là qu'une chronologie fictive, comme dans

les livres bibliques des périodes plus anciennes, on montre ici que cette chronologie est, en grande partie, empruntée aux sources et ne manque pas de valeur.

Concernant les Chroniques, M. Steuernagel corrige l'opinion souvent répandue que le rédacteur de ces livres aurait lui-même modifié l'ancienne histoire des rois de Juda d'après son point de vue postérieur. Il montre que ce rédacteur s'est, au contraire, laissé guider généralement par des sources, auxquelles il ne cesse du reste de renvoyer. Cela ne rend certes pas son récit plus historique ni surtout propre à corriger les parties vraiment dignes de foi des livres des Rois, fréquemment en désaccord avec lui. Mais il est ainsi couvert moralement, sa narration étant fondée sur des documents qui pouvaient paraître historiques.

Le chapitre sur les livres d'Esdras et de Néhémie offre un intérêt particulier, parce que notre critique y discute la grande question soulevée vers la fin du dernier siècle par le Hollandais Kosters et tendant à établir que la relation de ces livres sur le retour de l'exil des Juifs sous Cyrus et tout ce qui s'y rattache est entièrement apocryphe. Cette thèse fut adoptée par un assez grand nombre d'autres savants. L'historien Ed. Meyer l'a combattue sérieusement, sans convaincre tout le monde. Sa démonstration trouve ici un appui solide.

Pour notre auteur, comme pour la plupart des critiques modernes, le livre de Ruth est un récit fictif, écrit peu de temps après l'époque d'Esdras et de Néhémie, en vue de réagir contre la sévérité avec laquelle ces hommes ont sévi contre le mariage des Juifs avec des païennes. De même le livre de Jonas est pour lui un écrit didactique, poursuivant un but analogue : il plaide la cause de l'universalisme contre le particularisme juif et montre que Dieu veut le salut de tous les hommes. Le chapitre sur le livre d'Esther est une exposition fidèle des embarras où tout le monde se trouve pour expliquer l'origine énigmatique de ce livre de basse date.

En face du procédé suivi ici et consistant à examiner les livres bibliques l'un après l'autre, tels qu'ils sont rangés dans le code sacré ou à les classer en plusieurs rubriques d'après la nature de leur contenu, on se demande s'il ne faut pas préférer la méthode purement historique, suivie par Reuss, Kautzsch et d'autres, dans l'exposition de la littérature hébraïque. Pour prévenir cette objection et combiner ce que chacune de ces méthodes a de bon, M. Steuernagel a complété la partie de son ouvrage sur les livres historiques et les livres prophétiques par un coup d'œil rétrospectif, qui est chaque fois une esquisse historique de

la littérature respective. La section des livres historiques et législatifs, que nous venons de parcourir, est même suivie d'une double esquisse, l'une exposant le développement de la littérature historique et l'autre, celui de la littérature législative en Israël. Ces chapitres rehaussent la valeur de l'ouvrage et fournissent un excellent canevas pour une exposition exclusivement historique de la littérature en question.

La seconde section, à laquelle nous passons maintenant, est en outre précédée d'un paragraphe où sont abordées les questions générales sur la révélation des prophètes, leurs visions, leur vocation, l'essence et la forme de leur activité, l'origine de leurs écrits, leurs prophéties messianiques, enfin le genre apocalyptique. C'est un autre enrichissement précieux de l'ouvrage.

Le livre d'Esaïe, si composite et étendu, renfermant, dans sa première partie (I-XXXIX), une série d'oracles authentiques et bien plus d'éléments inauthentiques des périodes les plus diverses, soulève des problèmes nombreux et difficiles qui sont étudiés à fond. Des arguments sérieux sont fournis en faveur de l'authenticité des prédictions messianiques IX, 1-6 et XI, 1-9, souvent contestée de nos jours. Suivant le point de vue critique de plus en plus dominant, la seconde partie d'Esaïe est divisée en deux rubriques. Dans la première ou Deutéro-Esaïe (XL-LV), le Serviteur de Jahvé, qui y figure, a donné lieu aux suppositions les plus diverses. Désigne-t-il Israël ou non? Et si oui, dans quel sens faut-il prendre celui-ci? Ne désigne-t-il pas plutôt un individu, le Messie ou un prophète ou un autre personnage, réel ou fictif? Les passages les plus caractéristiques qui se rapportent à ce sujet, sont-ils de Deutéro-Esaïe ou non? Dans le cas négatif, sont-ils plus anciens ou plus récents que lui? Toutes ces questions et d'autres encore ont été soulevées et résolues en sens divers. Notre critique les rappelle toutes et propose les solutions les plus probables. Malgré la parenté qui existe entre Deutéro-Esaïe et Trito-Esaïe (LVI-LXVI), M. Steuernagel se range à l'avis de ceux qui pensent que le second est un produit postérieur, parce que les ennemis d'Israël ne sont plus ici les Babyloniens, mais les Samaritains. Outre cela, l'auteur du premier de ces morceaux attend le salut d'Israël pour un temps très rapproché, ce qui ne cadre point avec les vues exprimées dans l'autre morceau.

Le livre de Jérémie est également un recueil composite qui présente, en partie, les mêmes difficultés que celui d'Esaïe. Il offre de plus cette complication que le texte hébreu et celui des Septante diffèrent beaucoup. Une étude satisfaisante de ce livre exige donc aussi un travail

très minutieux. Notre critique s'y est appliqué avec un courage méritoire et montre qu'il y eut anciennement plusieurs recensions différentes de Jérémie. Il faut observer encore que le prophète n'a dicté qu'une partie de ses discours à son secrétaire Baruch, tandis que d'autres ont été librement reproduits par ce dernier. Jusqu'à quel point retrouvons-nous ici la vraie pensée du prophète? Il n'est pas toujours facile de le dire. Enfin ce livre, souvent remanié, a subi des interpolations. Malgré toutes ces difficultés, on a su donner une idée assez acceptable des différentes formes qu'il a prises successivement.

Ezéchiel a aussi été retravaillé et renferme certaines additions postérieures; le texte massorétique et le texte grec diffèrent également d'une manière notable. Mais ce livre présente beaucoup moins de difficultés que les deux précédents, parce qu'il est en somme fort authentique. Ceux qui en doutent sont peu nombreux et réduits à contester l'authenticité du livre tout entier, ce qui est très risqué.

Touchant le livre d'Osée, deux traits mis en lumière méritent surtout d'être notés, c'est que le premier chapitre, où il est question du prophète à la troisième personne, fut ajouté par un rédacteur postérieur et greffé sur le chapitre III, dont il forme un parallèle inauthentique. Ceci admis, on ne se heurte plus à la difficulté que le prophète aurait épousé deux fois, sur l'ordre de Dieu, une femme prostituée ou adultère. Notre critique fait en outre valoir des arguments très solides en faveur de l'authenticité des prédictions messianiques d'Osée, fort contestée de nos jours.

Voici les principales observations concernant les autres petits prophètes.

Contrairement à ce qu'on a souvent prétendu, tout le livre de Joël provient d'un seul et même auteur et il fut écrit après l'exil. Le livre d'Amos a passé par deux mains étrangères, qui y ont fait plusieurs additions, dont la plupart sont de date postexilienne; parmi elles il faut ranger la prophétie messianique IX, 8-15. Les parties primitives du court oracle d'Abdias (v, 2, 3, 7a, 10-14), sont un produit de l'exil; elles furent complétées plus tard. Du livre de Michée, il faut attribuer à ce prophète I, 2-16; II, 1-11; III, 1-12; IV, 9,14; V, 9-13; VI, 1-16; VII, 1-6. Une main différente a écrit pendant l'exil ou après II, 12-13; IV, 1-8, 11-13; V, 1-8, 14; VII, 7 ss. L'oracle authentique de Nahum, II, 4-III, 19, fut écrit entre 663 et 607. Le psaume qui précède ce morceau aura été ajouté après l'exil. Quant au livre d'Habacuc, il ne faut pas être trop affirmatif, vu la grande divergence d'opinion qui existe à son

sujet. La partie la plus authentique en est I, 2-11, datant de 605 environ. Des additions postérieures ont été faites au livre de Sophonie, en particulier III, 14-20. Le livre d'Aggée n'a pas été écrit par le prophète lui-même et renferme certaines incohérences. Du livre de Zacharie, les chapitres I-VIII sont seuls authentiques. Ils sont suivis de deux additions anonymes (IX-XI et XII-XIV), dont la provenance est contestée jusqu'à ce jour. Le livre de Malachie et celui de Daniel ne donnent lieu à aucune observation particulière.

La section dont il vient d'être rendu compte, est suivie d'une esquisse historique de la littérature prophétique en Israël, qui complète fort bien l'exposition précédente, où les différents livres prophétiques sont étudiés sans égard pour leur place chronologique. Cette esquisse mériterait d'être prise comme base d'un travail spécial qui n'a pas encore été fait, mais qui rendrait de grands services. Car il devient de plus en plus évident que non seulement les livres historiques et législatifs de l'Ancien Testament ont été fortement remaniés et complétés à travers les générations successives, pour être adaptés à chacune d'elles, mais qu'il en a été de même des livres prophétiques. Il faut dire encore ici qu'à propos des différents prophètes, M. Steuernagel donne de chacun les principales notices biographiques, ainsi que les traits caractéristiques de leur enseignement, ce qui rend service à l'histoire d'Israël et à la théologie biblique.

Nous abordons la section des livres sapientiaux. Elle s'ouvre par quelques considérations générales sur la sagesse hébraïque et juive et sur la littérature correspondante. Dans cette littérature, le peuple d'Israël ne joue aucun rôle, comme dans l'ancienne littérature, mais l'homme individuel, qui doit recevoir la rémunération de ses actions sur terre. On n'y rencontre non plus la moindre opposition contre l'idolâtrie, ce qui est si fréquemment le cas dans l'ancien Israël, jusqu'à l'exil. On voit par là déjà que nous nous trouvons dans la période postexilienne.

Celui des livres sapientiaux qui peut renfermer le plus sûrement certains éléments dérivant de l'ancienne tradition, c'est le recueil des Proverbes, surtout le groupe du milieu (X, 1-XXII, 16). Mais ce groupe même n'aura été formé que sous la domination perse. Et les autres groupes sont de date encore plus récente. Il faut bien reconnaître que ce livre, dans sa totalité, est un recueil de morceaux divers, comme le Pentateuque, le livre d'Esaïe, celui de Jérémie et d'autres écrits prophétiques, historiques, législatifs et autres. Et ce sont principalement les scribes, après l'exil, qui ont formé ces recueils et ensuite le Canon

de l'Ancien Testament. M. Steuernagel, après d'autres, a mis cela en pleine lumière. A cet égard, il ne faut pas se laisser tromper par certaines suscriptions qui font remonter la littérature des proverbes à Salomon. Elles n'ont pas plus de valeur que celles qui font remonter toutes les lois hébraïques, même les plus récentes, à Moïse, et la plupart des psaumes à David. C'est là de la théorie et non de l'histoire.

Le livre de Job est également de provenance postexilienne, parce que le problème qui le domine concerne l'individu souffrant, ce dont on ne se préoccupait guère tant que le peuple collectif était le sujet principal de la piété israélite. Son contenu se rapproche d'ailleurs des parties les plus récentes du livre des Proverbes. Nous ne le possédons point sous sa forme primitive. Les discours d'Elihu sont une addition postérieure, ainsi que d'autres morceaux plus ou moins étendus. Voilà ce qui ressort de l'excellente étude de notre critique.

Sur l'Ecclésiaste ou Kohéleth, il expose d'abord, selon son habitude, les opinions les plus marquantes émises à ce propos, pour exposer ensuite son propre avis. Il pense que l'auteur, qui a écrit aux environs de 200 avant notre ère, était gagné par le scepticisme de la philosophie grecque, mais cherchait à réagir contre lui, en s'appuyant sur les principes de la piété juive, dans laquelle il avait été élevé. Cette hypothèse n'expliquant cependant pas toutes les contradictions du livre, on suppose que des interpolations furent insérées pour en atténuer les thèses les plus sceptiques et les plus pessimistes.

Comme la section précédente, la quatrième et dernière ne comprend que trois livres : les Psaumes, les Lamentations et le Cantique des Cantiques.

Les premiers servaient de cantiques au culte du temple et à celui des synagogues, comme au culte privé. On a souvent cherché à classer les psaumes dans différentes catégories ; mais tous les essais de ce genre laissent à désirer. Dans beaucoup de ces morceaux lyriques s'exprime le contraste entre les justes et les méchants, parce qu'ils reflètent, pour la plupart, non des sentiments individuels, mais ceux de la communauté juive, opposée aux païens ou aux infidèles en général. Avant le Psautier actuel, il existait de plus petits recueils de ces épanchements poétiques. Le plus ancien, celui qui embrasse Ps. III-XLI, fut formé au Ve siècle avant J.-C. ; le recueil suivant, Ps. XLII-LXXXIII, au siècle suivant ; les autres recueils, à des dates plus récentes ; tout le Psautier existait vers 130. Les suscriptions des Psaumes expriment simplement l'opinion des scribes postexiliens qui ont formé ces recueils, et n'ont pas de valeur

objective. Ils ne remontent sans doute pas beaucoup plus haut que le recueil où ils figurent. Presque tous doivent donc avoir été composés après l'exil. Ces règles ne sont pourtant pas absolues et souffrent des exceptions. Voilà les principales thèses de M. Steuernagel sur ce livre. Elles n'ont pas d'autre prétention que de s'approcher de la vérité, autant que cela est possible à un juge compétent et impartial.

Les cinq chapitres des Lamentations furent sans doute composés pendant l'exil, sauf le troisième, qui semble être de date plus récente. Les chapitres II et IV proviennent peut-être d'un contemporain de la ruine de Jérusalem. Mais aucun de ces morceaux ne doit être attribué à Jérémie, comme le voudrait la tradition.

M. Steuernagel pense, avec les meilleurs critiques modernes, que le Cantique des Cantiques est un recueil de chansons de noce, comme elles sont en usage, depuis les temps anciens jusqu'à ce jour, parmi les Arabes de la Syrie. Ce recueil est de basse date et ne peut pas avoir Salomon pour auteur, ainsi que l'ont cru les rabbins qui en ont fait un livre sacré, en y voyant une allégorie, comme on a continué à le faire dans la chrétienté.

Nous ne nous arrêterons pas à l'appendice de notre ouvrage, traitant des Apocryphes et des Pseudépigraphes juifs, parce que ces deux chapitres sont extrêmement abrégés. Sur ce point, on trouvera facilement ailleurs des études plus complètes.

Tout ce qui se rapporte aux livres canoniques mérite donc d'être pris en sérieuse considération par ceux qui s'occupent de ces matières. Là notre auteur est l'un des meilleurs guides. Il fait connaître les principaux ouvrages et opinions concernant chaque sujet. Il ne donne ses propres conclusions qu'à bon escient et ne s'exprime qu'avec réserve dans les cas douteux. Son style est en outre très clair et n'offre pas aux lecteurs étrangers les mêmes difficultés que tant d'autres ouvrages allemands.

C. Piepenbring.

Cl. Huart. — **Histoire des Arabes**, t. I. — Paris, Paul Geuthner, 1912 ; 381 pp. in-8.

Ce n'était pas une mince ni facile besogne d'entreprendre d'écrire de nos jours l'histoire des Arabes. Nous savons, en effet, de cette histoire, à la fois, trop et trop peu. Depuis une cinquantaine d'années, le nombre

des ouvrages historiques et géographiques arabes qui ont été publiés ou traduits forme un ensemble imposant, au milieu duquel se dressent notamment les vastes chroniques de *Mas'oûdî*, d'*Ibn al-Athîr*, de *Tabarî*, le *Kitâb al-Aghânî*, les *Wafayât al-a'yân* d'*Ibn Khalikân*, la collection des géographes arabes éditée par l'infatigable De Goeje, pour ne citer que des instruments de travail qui sont dans toutes les mains.

Par contre, malgré les très remarquables travaux de Nöldeke, Wellhausen, Glaser, Hommel, qui ont jeté une vive lumière sur l'histoire et les institutions de l'Arabie antéislamique, malgré les études critiques faites sur les périodes suivantes par Defrémery, Nöldeke, De Goeje, le R. P. Lammens, Van Vloten, le Prince Caetani, il n'en reste pas moins vrai que la critique des sources de l'histoire arabe est née seulement d'hier et que bien des points restent encore à élucider. Dans ces conditions, on voit la difficulté de la tâche : beaucoup de documents à consulter, peu de travaux critiques. Il faut louer M. Cl. Huart d'avoir su se borner ; il n'a pris des uns et des autres que l'essentiel. Le premier tome de son livre, qui nous mène jusqu'à l'année 656 H. (=1258 J.-C.), au lendemain de la chute du khalifat de Baghdâd sous les coups des hordes mongoles de Hôlâgoû, est très substantiel. D'ailleurs étant donnée la disposition matérielle adoptée par l'auteur — absence de notes au bas des pages — il eût été impossible de discuter dans un texte de 359 pages, sans l'alourdir et le rendre presque illisible, des événements qui s'étendent sur plus de six siècles d'histoire, sans parler des chapitres relatifs à l'Arabie païenne. On trouvera peut-être trop bref le chapitre consacré aux « khalifes de Baghdad depuis Mostakfî », qui, en deux pages et demie, résume plus de trois siècles d'histoire au milieu desquels se placent, entre autres événements dignes d'attention, le règne très intéressant d'En-Nâsir lidîn Allâh, et la prise de Bagdad par les Mongols.

Quoi qu'il en soit, le livre de M. Huart comble une véritable lacune. Il met le grand public au courant du dernier état de nos connaissances en matière d'histoire des Arabes. Les chapitres II, III et IV (mœurs et coutumes des Arabes, Histoire primitive de l'Arabie, les rois de Ghassân et de Hîra) seront très utiles à lire même par les arabisants, parce qu'ils résument une quantité de renseignements disséminés dans les monographies spéciales et qu'on chercherait vainement dans le fatras des légendes que nous ont transmis les auteurs arabes. On y trouvera condensés, les résultats que l'épigraphie sémitique

a versés dans le débat sur l'histoire ancienne de l'Arabie méridionale.

Les chapitres suivants, qui embrassent l'histoire musulmane proprement dite, depuis Mahomet jusqu'à la chute du khalifat abbaside de Baghdad en 1258, seront lus avec profit par tous ceux — et ils sont nombreux — qui ne peuvent pas recourir directement aux textes arabes.

Je signalerai aussi, dans ce premier volume, les chapitres VIII et XVIII qui donnent, quoique d'une manière très résumée, des notions utiles sur « l'organisation de la société musulmane » et les « institutions politiques et économiqnes » de l'Islâm.

En un mot, M. Cl. Huart a écrit un livre utile, d'une lecture agréable, qui réunit, selon le vœu de l'auteur, la « concision dans l'exposition » et la « précision dans les détails ». Le grand public y trouvera un guide sûr, les spécialistes un résumé commode au seuil des recherches plus approfondies qu'ils entreprennent.

Émile Amar.

Félix Goblet d'Alviella. — **L'évolution du dogme catholique. I. Les origines.** Préface par M. Salomon Reinach. — Paris, 1912. E. Nourry, 1 volume 8° de XIII-347 pages.

Avant tout, M. Félix Goblet d'Alviella a entendu faire œuvre pratique : « Nous avons donné à ce travail une allure populaire. Il n'est pas une œuvre d'exégèse ». Mais cette parfaite modestie et ce désir déclaré d'être utile encore plus qu'original ne doivent pas nous induire à méconnaître les mérites très personnels de son œuvre : coordonner est à peine moins difficile que découvrir, et l'on ne saurait trop encourager cet essai d'organisation des résultats de la critique la plus récente sur tant de points de détail exégétiques et historiques. Que ce livre doive beaucoup au travail euristique des Loisy, des Réville, des Sabatier, c'est ce que M. F. G. d'A. proclame tout le premier ; mais ni de pensée ni de forme son livre n'est un pâle centon ; l'auteur va souvent plus loin — ou ailleurs — que les savants dont il utilise l'investigation ; il garde vis-à-vis d'eux une liberté d'autant plus louable que son interprétation n'est asservie à aucune passion polémique, que son livre expose et commente *simpliciter et innocue*, qu'en tout M. G. d'A. se conforme à la grave et loyale méthode dont son père fut l'un des plus ardents promoteurs.

L'évolution du dogme, dans les « origines », se manifeste en cinq développements successifs et nettement caractérisés : 1°) la morale religieuse de Jésus ; 2°) la tradition apostolique (correspondant à la première génération de chrétiens); 3°) la doctrine de l'apôtre Paul (qui se révèle pour partie dans les Épîtres et les Actes des apôtres, pour partie dans l'Apocalypse ; 4°) la tradition post-Apostolique, qui trouve son expression la plus complète dans les synoptiques et correspond aux deuxième, troisième, quatrième générations de chrétiens — enfin 5°) la théologie du IVe Évangile.

Division qui d'ensemble apparait un peu trop simpliste. L'on ne saurait, de plus, s'empêcher de formuler de sérieuses réserves en ce qui concerne l'utilisation assez arbitraire des synoptiques tour à tour comme document sur la morale originale de Jésus et comme tableau, d'ailleurs subjectif à l'extrême, de la pensée chrétienne des deuxième, troisième et quatrième générations chrétiennes : ce serait encourir le reproche de « donner et retenir » à l'excès — reproche qui atteindrait aussi l'emploi que fait M. F. G. d'A. du témoignage des *Actes*, — si l'auteur agissait avec moins de prudence et ne se précautionnait pas d'avertir qu'il n'attache dans l'un et l'autre cas qu'une créance minima à l'historicité des textes allégués. Pour lui, le fait fondamental du christianisme primitif, c'est la résurrection — et son exposé en montre la théorie innervant tout le dogme chrétien. C'est le pivot naturel de toute la christologie. « Nous pensons contrairement à M. Loisy que peu importait la vie ou la mort de Jésus » (p. 112) (en leurs circonstances matérielles, s'entend). La résurrection est la cellule qui « fécondée successivement par l'esprit paulinien, l'esprit grec et l'esprit romain » fut vraiment le centre vital du christianisme, de sa dogmatique, de son ecclésiologie.

Les apparitions de Jésus, dit M. F. G. d'A., devaient d'autant plus impressionner les disciples que la résurrection à laquelle croyaient les Juifs devait avoir lieu à la fin des temps, et non pas immédiatement après la mort. Jésus ressuscité, c'était le signe de la fin très proche du monde ; c'était le signe aussi d'une faveur spéciale de Dieu à l'égard de leur maître, une démonstration de sa messianité. La croyance à la résurrection fit naître la croyance au Messie. Dans tout leur enseignement, les apôtres cherchent à expliquer la mort et la résurrection par les prophéties contenues dans l'Ancien Testament. Sans doute y a-t-il autre chose encore dans la prédication eschatologique des apôtres, et ce surplus, M. F. G. d'A. l'a esquissé bien sommairement (p. 153), mais sa

démonstration de la valeur de l'idée de résurrection dans le dogme primitif est solidement ordonnée et fort attachante.

La prédication de l'apôtre Paul en terre païenne est ici présentée — ce qui n'est pas commun — dans toute son ampleur de fait social, et parallèlement M. F. G. d'A. procède à une minutieuse détermination des éléments de la pensée paulinienne. A la doctrine de Paul sur la prédestination et l'irresponsabilité humaine, M. F. G. d'A. attribue deux facteurs essentiels : l'obligation où se trouve l'apôtre des gentils de démontrer l'inutilité des œuvres comme moyen de salut, afin de justifier la conversion des païens — et la « suggestion opérée par les textes bibliques » où Paul voit une préfiguration, et partant une nécessité inéluctable pour les événements à venir.

Curieux de philosophie des dogmes, M. F. G. d'A. nous paraît être particulièrement à son aise dans des problèmes comme ceux que soulève — et par séries — le Quatrième Évangile. Pour la critique de son historicité et la composition du texte, il fait confiance, et confiance entière à Wellhausen. Mais c'est d'une critique toute personnelle que s'inspire le chapitre consacré à la théologie du IVe Évangile, en ses pages surtout où est indiqué le parti pris « rationaliste » qui systématise toute cette théologie et aussi le dualisme platonicien qui commande sa morale — tout ce que Jean Réville appelait « le prolongement de lignes déjà marquées dans le dessin complexe de Philon ».

Le livre de M. F. G. d'A. se ferme sur des conclusions lucides et abondantes, qui n'ont que le tort d'engager quelque peu les résultats d'ensemble de son investigation. Au cours de son exposé, l'auteur avait abordé les questions de liturgie primitive, cène, exercice des charismes etc. Dans les dernières pages de son livre, il évoque, à propos de la sotériologie chrétienne, quelques-uns des éléments de comparaison fournis par les mythes orientaux. M. Salomon Reinach, dans la brillante préface qu'il a donnée à ce volume, soutient les droits de l'exégèse mythologiste. Nul doute que M. F. G. d'A. ne les admette aussi, mais cette étude de dogmatique en eût-elle reçu une lumière authentique et neuve ?...

Telle qu'elle est, cette première partie d'un hardi travail permet d'augurer le plus favorablement du caractère scientifique de l'ensemble et de son succès auprès d'un vaste public.

P. ALPHANDÉRY.

KARL VOELCKER. — **Toleranz und Intoleranz im Zeitalter der Reformation.** — Leipzig, J. C. Hinrichs, 1912; un vol. in-8°, de VIII-297 pages.

L'ouvrage de M. K. Voelcker est consacré à l'étude de la notion de tolérance et à l'intolérance religieuse, telle qu'elle existait au XVIe siècle, et telle qu'elle découlait forcément de la notion du rôle réciproque de l'Église et de l'État au moyen-âge. Se croyant le dépositaire unique de la vérité, l'*Eglise* devait naturellement combattre comme erreur et comme crime tout ce qui n'exprimait pas sa manière de voir. L'*Etat*, quel que fût, sur le terrain politique, son antagonisme avec l'Église, était entièrement d'accord avec elle sur l'obligation qui lui incombait de défendre par tous les moyens la foi chrétienne [1].

La Réforme prit d'abord tout simplement la suite de ces idées, en les appliquant, bien entendu, à la foi nouvelle. Luther et Calvin auraient cru manquer à leurs devoirs les plus sacrés, en capitulant devant l'hérésie; non seulement l'hérésie catholique, mais toutes les sectes des libertins, des anabaptistes, etc. furent proscrites par eux. Au premier abord on put croire que rien n'était changé. Mais il se forma quelques groupements de penseurs plus indépendants, où les traditions des humanistes se cultivaient, timidement, où s'avivait peu à peu le besoin d'une liberté plus grande, à l'encontre de l'emprise dogmatique plus stricte des uns et des autres. Il y eut quelques tendances *d'accommodement*, qui devaient échouer, deux religions ne fusionnant jamais, mais réussissant tout au plus à en créer une troisième, hybride, sans tuer les deux premières. L'insuccès de l'accomplissement ouvrit quelques chances d'avenir à la tolérance. Tolérance d'abord bien étroite, chacun des dissidents religieux ne travaillant d'abord que pour soi, mais peu à peu pourtant au profit de tous. L'individualisme religieux s'affirmant de plus en plus, la spéculation indépendante devint possible, et plus tard, bien plus tard seulement, naquit la tolérance confessionnelle. C'est par ce long détour que la Réforme devient le point de départ de la tolérance moderne. L'État protestant a frayé la route à l'État neutre moderne; il supporte, dès le XVIIe siècle, les minorités catholiques; il atténue l'action pénale contre les hérétiques. Après

1) Jamais l'empereur Frédéric II ne brûla plus d'hérétiques que pendant la lutte à mort qu'il soutint contre Grégoire IX et Innocent IV.

avoir réussi parfois dans des tentatives d'Union entre les différentes Églises protestantes, il finit par postuler le principe d'une tendance irénique entre toutes les confessions religieuses ou tout au moins chrétiennes[1].

Nous nous sommes bornés jusqu'ici à résumer l'exposé de M. Voelcker, peut-être un peu trop théorique, dressé d'après un concept logique des choses, auquel ne répond pas précisément la réalité des événements. A les étudier de près, on constate que cette évolution des idées n'a pas été si facile ni si rapide ; c'est par la *force*, pas par le *raisonnement*, que les minorités obtiennent le plus souvent le droit de vivre ; on en citerait des exemples à la douzaine[2]. Jamais les protagonistes de la Réforme n'ont admis le droit à la « liberté de croire et de penser ». Comme l'écrivait le théologien wurtembergeois Brenz : « Sans la (vraie) foi, l'homme n'a pas de conscience, mais il est marqué du sceau de la Bête » (p. 270).

C'est, à vrai dire, le piétisme, puis surtout le rationalisme du xviii[e] siècle qui ont été les champions efficaces dans la lutte contre la rigidité luthérienne ou calviniste et ont fini par briser leur empire. Sans doute piétistes et rationalistes étaient, eux aussi, des « fils de la Réforme » ; sans doute Lessing, Goethe, Schiller n'ont pas tort en proclamant que Luther a délivré l'humanité du joug de la lettre ; mais la vérité historique nous oblige à déclarer qu'il aurait sans doute considéré avec un extrême déplaisir ces rejetons illustres de « son » esprit. « Considérée, dit l'auteur, « *sub specie aeternitatis* », la Réforme, quelque incomplète qu'elle fût d'abord, amena cependant un mouvement libérateur. La route royale de la tolérance moderne a passé par Wittenberg et Genève » (p. 263). Je le veux bien ; mais les voyageurs qui ont pris cette route, ont dû rompre, par de longs et pénibles efforts, les nombreuses barrières établies par les réformateurs. Je suis d'accord avec M. V. sur ce point que leur action seule a rendu *possible* la venue de cette tolérance (encore bien imparfaite, en tant de pays) dont nous nous glori-

1) M. V. cite comme une preuve du contraire la Lettre de Majesté de 1609, accordée aux protestants bohêmes ; mais il oublie qu'elle fut arrachée à Rodolphe II par les plus violentes menaces et qu'immédiatement après la victoire des Habsbourgs, elle fut révoquée.

2) Est-il besoin de rappeler les noms de Michel Servet, de Sébastien Castellion, pour Calvin, ceux de Carlstadt, Schwenckfeld et de tant d'autres, pour Luther ?

fions aujourd'hui ; mais, comme historien consciencieux, je me refuse à croire qu'ils l'aient jamais voulue [1].

ROD. REUSS.

1) Une bibliographie très complète du sujet est donnée pages 264-273. Il est intéressant de comparer au livre de M. Voelcker celui de M. l'abbé N. Paulus (*Protestantismus and Toleranz im 16. Jahrhundert*, Fribourg-en-Brisgau, 1911, in-8°), qui vient de paraître et qui condamne, naturellement, l'intolérance luthérienne, qu'il constate à bon droit, tout en approuvant cette même intolérance chez les représentants de son Eglise.

NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

L. Delaporte. — **Épigraphes araméens** (sic). *Étude des textes araméens gravés ou écrits sur des tablettes cunéiformes.* Paris, Geuthner, 1912, in-8, pp. 96. — Un certain nombre de tablettes assyriennes et babyloniennes portent, à côté du texte écrit en caractères cunéiformes, de courtes épigraphes araméennes, gravées ou tracées au calame : simples notes de référence destinées à faciliter le classement ou la consultation des documents, en indiquant d'un mot leur nature ou le nom des intéressés. On avait espéré, aux débuts de l'assyriologie, que ces petits textes, alors qualifiés « phéniciens », aideraient au déchiffrement des signes cunéiformes ; mais en réalité, dans la plupart des cas, c'est l'assyrien ou le babylonien qui permet de lire le texte araméen souvent écrit avec négligence et mal conservé. Si restreint que soit le nombre de ces inscriptions bilingues (à peine dépasse-t-il la centaine), elles méritent d'être examinées avec soin, puisqu'elles fournissent quelques points de repère pour la grammaire comparée des langues sémitiques, encore si imparfaite, malgré les nombreux et savants travaux dont elle a été l'objet en ces derniers temps. M. Delaporte a fait un travail utile en réunissant dans un même volume tous ces textes disséminés en divers recueils. Il y a joint une bibliographie à peu près complète et a résumé les opinions des savants qui les ont publiés ou commentés. Il n'était guère possible d'ajouter aux nombreuses conjectures déjà formulées, surtout sans un examen direct des monuments originaux. En s'astreignant à collectionner les textes et à les rééditer avec soin, en y ajoutant un index de tous les mots araméens et une table de concordance, l'auteur de ce volume a accompli une tâche méritoire dont les épigraphistes lui seront reconnaissants.

J.-B. Ch.

Die Mittlere Lehre (Mâdhyamika Çâstra) des Nâgârjuna, nach der tibetischen Version übertragen von Max Walleser. — Heidelberg, Carl Winter's Universitätsbuchhandlung, 1911, in-8, p. viii-188, M. 4,80. — Le livre du même auteur intitulé « die philosophische Grundlage des älteren Buddhismus » constituait la première partie d'une série d'études entreprises par M. W. sur l'évolution de la philosophie bouddhique. Le présent ouvrage représente le tome II, mais son caractère est tout autre : ce n'est plus la reconstitution d'un système de pensées, c'est la traduction d'un texte et de son commentaire. On semble même s'être interdit, sans doute par un souci d'ob-

jectivité, toute espèce d'exposition ou de critique des doctrines. Nous regrettons, quant à nous, que l'introduction écrite par M. W. se limite à trois pages, dont une à peine traite de la signification historique des théories ; nul n'était plus qualifié que l'auteur pour esquisser une interprétation de la philosophie mâdhyamika.

Les documents traduits sont d'une part la *Mâdhyamika-kârikâ*, dont la rédaction sanscrite primitive nous a été conservée par Candrakîrti ; d'autre part le commentaire (*Akutobhayâ*) qu'a fait de cette kârikâ l'illustre Nâgârjuna ; cet écrit ne nous est connu que dans sa version tibétaine, celle qu'a traduite M. W. et dans sa version chinoise sensiblement différente, que l'auteur traduira également ; mais il a pu reconstituer d'une façon approximative le texte sanscrit du commentaire, tant ont coutume d'être littéralement exactes les traductions tibétaines. Pour la confrontation de l'édition « noire » avec l'édition « rouge » du Tanjur, préliminaire à l'établissement définitif de la tradition allemande, M. W. s'est assuré la collaboration de l'érudit traducteur du « Madhyamakâvatâra » et d'autres compositions de cette école, M. de la Vallée Poussin.

La traduction de M. W. est telle qu'on devait l'attendre de lui : sobre et précise. La difficulté du texte résidait plutôt dans l'aride subtilité de la pensée que dans la langue même ; la glose de Nâgârjuna n'est guère moins sèche que la kârikâ. Les variantes des éditions de Potala (Lhasa) et de Péking ont été fidèlement notées. Mais un index sanscrit-tibétain-allemand et une table des passages où figurent les divers termes techniques auraient été les bienvenus.

Cet ouvrage nous donne, sous son aspect le plus abstrait, la substance de la doctrine Mâdhyamika telle qu'elle naquit au IIe s. de notre ère. Le contenu positif de cette doctrine est l'approfondissement de la théorie spécifiquement bouddhique des douze causes, qui, en expliquant l'existence et l'ignorance, constitue la connaissance et le salut. A cet égard, l'école Mâdhamika, quoiqu'elle fasse partie du Grand Véhicule, reste dans la tradition du Bouddhisme primitif, tel qu'elle se maintint dans le Petit Véhicule. Mais, au lieu de professer, comme ce dernier, un positivisme assez indifférent à la métaphysique et d'un caractère surtout moral, l'école en question, sans doute à cause de son voisinage et de sa rivalité avec celle des Yogâcâras, s'applique à tous les problèmes métaphysiques. L'originalité des solutions qu'elle fournit consiste en un esprit de négation systématique, dont l'instrument est un type spécial de dialectique. — Négation systématique : en effet, quand les Mâdhyamikas rejettent toute existence et toute vérité, leur scepticisme ne se fonde en aucune façon sur le doute, sur une incertitude qui serait inhérente à notre connaissance ; leur formule n'est pas : ceci aussi bien que cela ; c'est, en un dogmatisme sûr de lui-même : ni ceci, ni cela. — Et, disons-nous, ce dogmatisme négatif se démontre par un type spécial de dialectique : il s'agit toujours de dissocier un concept en deux termes, par exemple, dans une essence donnée,

elle-même et ce en quoi elle se réalise ; ou, dans une action donnée, l'acte et l'agent ; puis, de faire voir que les deux termes ne peuvent exister, — au sens absolu du mot, — ni ensemble, ni séparément ; d'où l'on conclut que ce concept était vain, ou plutôt « vide ».

La méthode ainsi définie aboutit donc à une critique très serrée de la plupart des notions philosophiques de l'Inde. La réalité comme la vérité s'effondrent, quand est sapée leur base commune, la notion d'existence. L'objectivité des dharma est nulle ; l'autonomie même d'un concept (svabhâva) n'est qu'apparente, de sorte qu'aucune inférence ne peut s'accrocher à un point ferme et fixe. Un sentiment obscur, mais intense, de la relativité a inspiré cette critique. Si cet ouvrage conserve, comme nous le croyons, une valeur philosophique, c'est précisément parce qu'il prouve, malgré lui pour ainsi dire, que la relativité est la seule chose absolue. Mais quand il lui arrive d'isoler la notion de relation (ch. XIV, Saṃsarga), c'est pour y appliquer le même procédé dissolvant qu'aux autres concepts. Car le but n'est pas d'édifier une théorie de la connaissance, mais de fonder la délivrance. Or, en vertu de la vacuité universelle (çûnyatâ), le saṃsâra ne fait qu'un avec le nirvâṇa (ch. XXV). Le phénomène ne peut cacher l'être, car il n'existe ni phénomène, ni être. Le nirvâṇa lui-même n'est ni être, ni non-être ; bien plus, cette formule même est dénuée de sens, puisque être et non-être ne signifient rien. Burnouf (Introduction, p. 498 et suiv.) a prononcé d'emblée le mot juste, en qualifiant cette doctrine de pyrrhonisme ; c'est bien en effet, comme chez les Pyrrhoniens de tous les temps, le dogmatisme négatif s'employant à faire la place nette pour la pratique ou pour une foi.

Cette foi, sans doute, était plus abstraite que littérale ; car les Mâdhyamikas tenaient le Bouddha, lui aussi, pour inexistant. Mais, à en juger par la puissante efflorescence de la métaphysique mahâyâniste qui s'épanouit dans l'Inde du Nord aux premiers siècles de notre ère, c'était la foi qui convenait à cette époque et à cette région. On reconnaît dans la dialectique mâdhyamika l'esprit de subtile discussion qui s'était exprimé dans le « Milinda-praçna ». Dans l'intervalle, la préoccupation édifiante a plutôt diminué, mais le goût de l'augmentation n'a certes pas décru. La Mâdhyamikâ-kârikâ représente, dans l'évolution de la logique bouddhique, un jalon intermédiaire entre la première sophistique indienne, dans laquelle un Nâgasena s'essayait à manier les concepts, comme un Antisthène ou un Protagoras, et la constitution au VIe s., d'une logique définitive et systématique, chez Dignâga et son successeur Dharmakîrti. On saura gré à M. W. d'avoir facilité l'intelligence d'un texte important à la fois pour les indianistes et pour les historiens de la philosophie.

P. Masson-Oursel.

D. J. W. Rothstein. — **Juden und Samaritaner.** Die grundlegende Scheidung von Judentum und Heidentum. Eine kritische Studie zum Buche

Haggai und zur Jüdischen Geschichte im ersten nachexilischen Jahrhundert. — Leipzig, J. C. Hinrichs, 1908, in-8, 82 pages. — De l'avis de presque tous les commentateurs, il n'est guère de livres dans l'A. T. qui soient aussi faciles à dater que celui d'Aggée : la deuxième année du roi Darius. Mais duquel des trois Darius connus s'agit-il ? Ici la question se complique. Les uns optent pour Darius Ier, fils d'Hystaspe, 521-485; d'autres pour Darius II Nothus, 425-405; les troisièmes, enfin, pour Darius III Codoman, 336-330.

Le synchronisme que l'on pourrait espérer établir entre l'activité prophétique d'Aggée et la construction du temple après le retour de l'exil n'est pas non plus satisfaisant. Car un espace de temps assez long s'échelonne entre l'édit de Cyrus, l'interruption des travaux de reconstruction par suite des agissements des Samaritains, enfin la reprise de ces travaux au temps d'Aggée, et leur achèvement sous le règne d'un Darius.

La question n'est pas encore élucidée d'une façon définitive. Après tant d'autres commentateurs, M. Rothstein apporte sa pierre à l'édifice que l'on construit savamment pour établir l'histoire de cette période post-exilique. Il le fait dans une plaquette qui n'est pas volumineuse mais où le style souvent lourd, où l'obscurité même du sujet traité, ne laissent pas apparaître à l'esprit du lecteur toute la lumière qu'on serait en droit d'attendre de la part d'un spécialiste en la matière.

L'introduction expose le problème; l'auteur voit dans la prophétie d'Aggée un réflexe d'après lequel le *peuple du pays* (עם הארץ) est une expression désignant les Samaritains, qui furent écartés par Zorobabel et les autres chefs de la commauté juive, ceux-ci ne voulant pas les laisser prendre part aux travaux de réfection du Temple.

Le chap. I étudie cette attitude du peuple juif à l'égard du « peuple du pays », d'après Aggée 2, 10-14 et Esdras 4, 1-5, et l'auteur conclut (p. 41) que le 24e jour du 9e mois de la 2e année de Darius est le jour de naissance du judaïsme post-exilique, au sens strict du mot. .

Le chap. II traite de l'encouragement de Zorobabel par une promesse et fait l'exégèse de Aggée 2, 20-23.

Enfin, le chap. III s'occupe de la promesse de Iahvé à la communauté lors de la pose de la première pierre pour la construction du Temple, Aggée, 2, 15-19, et se termine par cette affirmation (p. 73) que le 24e jour du 9e mois de l'année 520 fut le jour où l'on posa la pierre fondamentale (Grundsteinlegung) pour la reconstruction du Temple par Zorobabel.

L'auteur termine par une conclusion où il tient compte des éléments d'information nouveaux qu'apportent les papyrus araméens d'Eléphantine, et il conclut que si la date de jour et de mois qu'il vient d'établir se trouve vérifiée, elle marque aussi le jour de la naissance du véritable judaïsme, et de sa séparation consciente d'avec les éléments païens et semi-païens qui, comme des scories, l'encombraient jusqu'alors.

F. Macler.

PAUL GAUCKLER. — **Le sanctuaire syrien du Janicule.** Un vol. in-8, de IX-367 pages avec fig. et planches. — Paris, Auguste Picard, 1912. — Nos lecteurs savent l'intérêt, au point de vue de l'histoire des religions, des fouilles entreprises par Paul Gauckler, en partie avec l'aide de MM. Darier et Nicole de Genève, sur le Janicule à Rome et qui ont amené la découverte d'un sanctuaire syrien (voir *RHR*, t. LVIII (1908), p. 306-309 ; t. LXI (1910), p. 133-135 avec fig.). Après la mort de l'actif archéologue (voir *RHR*, t. LXV, p. 139-140) des mains pieuses se sont occupées de réunir les articles épars, d'en compléter l'illustration et d'y joindre des notes inédites, voire tout un chapitre (le chap. VI, sur le temple du IVe siècle). En même temps qu'un hommage, ce volume est donc un service rendu à nos études et une mise en valeur d'une découverte qui compte parmi les plus importantes qui aient été faites, en ces dernières années, à Rome.

Les éditeurs ne se sont pas dissimulé que la réimpression de ces mémoires entraînait des répétitions. Le lecteur pressé ira tout droit au deuxième chapitre, consacré (comme le premier, mais sous une forme plus développée) à décrire le bois sacré de la nymphe Furrina où se réfugia pour y mourir Caius Gracchus, en 121 avant notre ère. On y trouvera d'intéressants renseignements sur tous les monuments se rapportant aux cultes syriens mis au jour à Rome. Presque tous les grands dieux de Syrie y figurent. Sur le Janicule, Gauckler a même découvert un nom divin nouveau, le Jupiter *Maleciabrudes* ou *Malec Iabrudi(tanus)* fort intéressant en ce que le vocable *malek* (roi) paraît y jouer le même rôle qu'ailleurs le terme *ba'al* (maître, seigneur). C'est un nouvel argument pour qui n'admet pas l'existence d'un dieu particulier et ancien *Malik* ou *Milk* [1].

La présence de ces dieux étrangers s'explique par le fait que le quartier du Trastévère, où le fameux *lucus* restait désert depuis que Caius Gracchus y avait trouvé la mort, s'emplit d'Orientaux au second siècle de notre ère — et même plus tôt si l'on accepte pour l'autel de Malachbel (*Soli Sanctissimo*), conservé au Capitole, l'opinion de Stuart Jones qui le date du Ier siècle, — Juifs, Phéniciens, Palmyréniens, Apaméens, Héliopolitains. On peut dire avec Gauckler qu'au temps des Antonins et des Sévères, tout le Panthéon syrien avait élu domicile sur les bords du Tibre et, de plus, on connaît aujourd'hui un des sanctuaires qui abritait ces cultes étrangers. Les derniers chapitres sont consacrés à une étude précise des trois sanctuaires superposés. Nous en avons précédemment indiqué l'économie. Mais au sujet de la logette, renfermant une section de crâne humain, découverte juste au-dessous de la place occupée dans l'abside par la statue du dieu (dieu syrien figuré en Jupiter), il nous faut signaler une note additionnelle (p. 90-92) communiquée par M. Goguel sur la boîte à reliques exigée par la liturgie catholique dans tout autel consacré. On pour-

1) Voir *Milk*, *Moloch*, *Melqart*, dans *RHR*, t. XLIX (1904), p. 163-168, réimprimé dans nos *Notes de Mythologie syrienne*.

rait penser que la disposition dans le sanctuaire du Janicule a été adoptée avant la réaction païenne de Julien, lors d'une adaptation du sanctuaire syrien au culte chrétien, puis qu'à l'époque de Julien on ait replacé dans l'abside la statue du dieu réintégré. Mais il y a à cela plusieurs difficultés, notamment qu'à cette époque l'autel chrétien n'était pas placé au fond du sanctuaire dans l'abside, mais au milieu de l'église.

Le nombre de textes et de sculptures livrés par le temple syrien du Janicule est remarquable. Gauckler a même pu établir qu'une base en marbre, depuis longtemps au musée du Louvre, en provenait. La pièce capitale est cette idole en bronze, figurant une femme au corps enserré d'un serpent. D'après Gauckler ce serait la Fortune et en même temps Atargatis. Nous ne pouvons que rester sur nos réserves (*RHR*, t. LXI, p. 135) même si la restitution de la dédicace, sur laquelle il se fonde, est exacte. Quoi qu'il en soit, on lira avec un vif intérêt le chapitre intitulé « la nativité de la déesse syrienne Atargatis ». Gauckler a tiré le meilleur parti de ces découvertes et elles ont été pour lui l'occasion de suggestions qu'une étude plus prolongée lui aurait permis de développer ou de rectifier. Il n'a présenté que sous une forme dubitative son hypothèse du sectionnement rituel du crâne de certaines statues et, vraisemblablement, eût-il été amené à l'abandonner. Il reste à souhaiter que le gouvernement italien, qui a interrompu les fouilles quand elles sont devenues trop fructueuses, se décide à les poursuivre.

René Dussaud.

D. Tyssil Evans. — **The principles of hebrew Grammar, wit examples and exercises for the use of students.** London, Luzac and Co., 1912. In-8° de xl et 392 + 120 pages. — Cet ouvrage est destiné, comme le dit la préface, à ceux qui veulent faire une étude sérieuse de la langue hébraïque, même s'ils ne désirent pas pousser cette étude à fond. Avec les exercices qui accompagnent la grammaire, le livre répond très bien au but que l'auteur s'est assigné. L'introduction donne une idée suffisante du caractère des langues sémitiques et de l'histoire de l'hébreu. Le plan de la grammaire proprement dite est conforme aux nécessités pédagogiques. L'auteur a eu raison de ne pas supprimer entièrement dans la morphologie l'emploi des formes pour le réserver à la syntaxe, et il donne quelques notions des noms avant l'exposé des verbes.

Les règles grammaticales sont exposées en général avec une grande clarté et les données de la grammaire comparée sont utilisées comme il convient. L'auteur a su rester dans le juste milieu en ce qui concerne les innovations grammaticales. Il est au courant des progrès de la philologie sémitique, mais il ne se croit pas obligé d'adopter toutes les hypothèses récentes, même quand elles émanent de philologues réputés. Nous l'approuvons en particulier d'avoir maintenu la théorie du *schewa* moyen, et de repousser l'idée que les formes verbales univocaliques (*qtul*) viendraient de formes bivocaliques (*qutul*). Il est à regretter toutefois que les formes primitives supposés soient écrites en carac-

tères hébreux au lieu de caractères latins ; la dérivation en est partiellement faussée. Ainsi לוֹ viendrait de לְהוּ, mais, avant la contraction, la voyelle *a* n'était probablement pas modifiée : il aurait donc fallu écrire *la-hu*. Il aurait mieux valu aussi, croyons-nous, supprimer les formes purement théoriques, comme le suffixe féminin pluriel *n* après *û*, יִקְטְלוּן, dont il n'existe pas un exemple, le *noûn* ayant un autre usage.

Il va sans dire que nous ne sommes pas d'accord avec M. Evans sur tous les problèmes que présente l'explication des formes grammaticales. Nous nous bornerons à relever quelques omissions ou inexactitudes, faciles à corriger : P. xxxviii, l'auteur cite comme grammairiens juifs Ibn Ezra et Kimchi, et laisse de côté Hayyoudj et Ibn Djanâch, de beaucoup plus originaux. — P. 36, il est dit que le *dagesch* n'est omis dans une consonne avec *schewa* que si la voyelle précédente est brève. Or, il n'arrive jamais qu'une telle consonne soit précédée d'une longue. — P. 47, le *zaqêf* peut être aussi bien devant l'*atnaḥ* qu'entre cet accent et le *silluq*. — Le *rebîa* est plus faible que le *ṭifḥa* (à écrire טפחא et non תפחא ; de même פשטא, non פשתא, et לגרמֵהּ, non לגרמֶה. — P. 51, שָׁלַחַתְּ n'est pas une forme mixte, le *pataḥ* furtif du *ḥeth* n'empêche pas le *dagesch qal* de la consonne suivante. — P. 53, les lettres פ et ס ne sont pas les initiales de פרשה et סדר, mais de פתוחה et סתומה, employés selon que l'espace blanc va jusqu'au bout de la ligne (ouvert) ou non (fermé) — Ibid., les *hafṭaroth* ne sont pas des *divisions*, mais des *extraits* des Prophètes. — P. 64, סבלת n'est pas formé à côté de שבלת, mais une notation du mot tel qu'il était prononcé par les Ephraïmites. — P. 67, le *schewa* ne s'allonge pas en voyelle, mais la voyelle brève primitive disparaît hors de la pause et s'allonge à la pause. — P. 84, אנו étant un *ketib* n'a pas de vocalisation. — P. 94 זוּ est *toujours* pronom relatif. — P. 121, les mots יָמָּה, חוּצָה, bien que n'ayant pas l'article, sont déterminés. — P. 136, le suffixe וּתְכֶם ne s'emploie pas à l'occasion, mais dans les livres anciens de la Bible. — P. 154, קְטַלְתְּ ne peut pas venir de קְטַל et אַתָּה, mais le préfixe *ta* est commun au pronom et au verbe. — P. 217, l'exemple de אֶחְתֹּם est mal choisi, le préfixe de la première personne ayant toujours *segol*. — Ibid., de même יֶחֱזַק, car le préfixe a toujours *segol* devant *a*. — P. 219, vocaliser נַחְתֹּם au lieu de נֶחְתֹּם. — P. 244, la forme contractée de סַב n'existe que devant les suffixes pronominaux. — P. 259, il ne faudrait pas édifier la conjugaison d'un temps avec les deux seules formes בִּינוֹתִי et רִיבוֹתְ.

Ces petites critiques ne nous empêchent pas de rendre hommage à la valeur de la grammaire de M. Evans. Ajoutons que les exercices (interrogations, versions et thèmes) nous paraissent de nature à faciliter l'étude de l'hébreu en Angleterre. Le livre est fort bien imprimé (les fautes typographiques sont rares), et nous souhaitons que la seconde partie ne se fasse pas trop longtemps attendre.

Mayer Lambert.

G. Guénin. — **Les rochers et les mégalithes de Bretagne** (légendes, traditions et superstitions). Brest, 1911. — Dans cet opuscule, où de nombreuses et patientes recherches sont condensées en quelques pages, M. G. Guénin a groupé, dans un ordre méthodique, les diverses légendes, traditions et superstitions qui sont encore attachées en Bretagne aux rochers et aux mégalithes. Menhirs, dolmens, cromlechs, rochers isolés ou groupés portent des noms ou sont l'objet de traditions qui concernent le diable et les sorciers ; — Dieu, les Saints et les Prêtres; — les Fées, les Géants et les Génies. — les Nains et les Follets. A ces traditions très nettes, M. Guénin ajoute douze légendes relatives aux sacrifices humains et aux druides, à certains animaux plus ou moins fantastiques. Après avoir énuméré tous les mégalithes et tous les rochers de Bretagne, pour lesquels il a pu retrouver des noms et des traditions de ce genre, M. Guénin consacre la seconde partie de son travail à une étude du Culte des Pierres ; il montre que la pierre, rocher ou mégalithe, était vraiment une divinité en Bretagne, qu'elle était honorée comme telle, et que l'Eglise chrétienne a dû plusieurs fois transiger sur ce point avec les vieilles habitudes païennes des Bretons.

Ce travail de de M. Guénin est des plus précieux en raison même de la méthode strictement objective et expérimentale que l'auteur applique. Il part, non point d'idées préconçues ni même d'idées générales sur la religion, mais de faits précis, observés dans le temps et dans l'espace ; de ces faits, et d'eux seuls, il tire des conclusions précises. Il apporte ainsi une contribution, digne de toute confiance, à l'étude des plus anciens cultes armoricains.

J. T.

R. Wünsch. — **Aus einem griechischen Zauberpapyrus**, Bonn, 1911 ; — Id., **Antike Fluchtafeln**, 2e éd., Bonn, 1912. — M. R. Wünsch, pour lequel la magie gréco-romaine, les papyrus magiques, les *tabellae defixionum* n'ont pas de secrets, a publié quelques textes de cette catégorie dans la collection *Kleine Texte für Vorlesungen und Uebungen*, que dirige M. Hans Lietzmann. Il a donné : en 1911 une partie assez importante du papyrus de la Bibliothèque nationale de Paris Suppl. gr. 574 ; en 1912, plusieurs *tabellae defixionum*, trouvées en Grèce, dans l'Italie méridionale, dans l'Afrique du Nord, en Dalmatie. Le texte de ces documents, collationné avec le plus grand soin, est accompagné de notes abondantes qui en facilitent l'intelligence et qui contiennent de très précieux renseignements bibliographiques.

J. T.

M. Nichols Wetmore. — **Index verborum Vergilianus.** New Haven, Londres et Oxford, 1911. — Cet *Index verborum Vergilianus*, établi avec un soin très scrupuleux par M. Nichols Wetmore, s'adresse plutôt aux latinistes et aux grammairiens qu'aux historiens des religions antiques. Ceux-ci néanmoins pourront y trouver quelque profit, puisque l'Index renferme les noms des divinités, des héros, des personnages légendaires que le poète de Mantoue

a nommés dans ses œuvres. Il peut être utile de retrouver aisément et vite tous les passages où Virgile a parlé de Jupiter, de Junon, de la Sibylle, de Neptune, de Silvain, de Faunus, etc.

J. T.

A. de Paniagua. — **Les monuments mégalithiques. Destination. Signification.** Avec une préface de Jacques de Morgan. 20 figures; xii-90 pp., 3 francs. Paris, Edition des « Documents d'Histoire » (Paul Catin) 1912. — L'auteur veut démontrer la signification rituelle des dolmens et des menhirs, qu'il met en rapport avec la litholâtrie et l'ityphallisme. La présence d'ossements dans plusieurs dolmens à galerie n'indiquerait point le caractère funéraire de ces monuments. Ces ossements seraient les restes des sacrifices pratiqués dans le sanctuaire, ou bien ils prouveraient simplement qu'on a enterré dans les temples, comme plus tard dans les églises chrétiennes. L'examen des données de la mythologie et les indications des auteurs gréco-romains offrent de nombreux exemples de divinités adorées dans des cavernes, ce qui attesterait une spéléolâtrie plus ancienne encore.

Ces théories, fondées en premier lieu sur des rapprochements étymologiques souvent contestables, ont obtenu une certaine actualité par les derniers résultats des fouilles d'Alésia. On y a découvert un dolmen entouré par une salle rectangulaire et une cellule plus petite, de construction romaine. C'est probablement un temple avec une chapelle, adaptés au monument mégalithique.

Dans le premier numéro de la *Revue des Études préhistoriques*, que M. de Paniagua vient de fonder, M. Toutain constate que les deux dolmens d'Alésia n'étaient pas des monuments funéraires à l'époque romaiue. Beaucoup d'objets trouvés autour paraissent des ex-voto. On a recueilli des cendres et on a remarqué que plusieurs pierres sous la table dolménique ont été calcinées. On n'a pas trouvé d'ossements humains et les traces de feu attestent des actes fréquemment répétés, probablement des actes rituels. Les monnaies romaines trouvées au même endroit couvrent une période de deux siècles et demi, depuis Auguste jusqu'a Alexandre Sévère. On a rencontré jusqu'ici quelques monuments mégalithiques encastrés dans des édifices chrétiens, mais il s'agit le plus souvent de menhirs. M. Toutain marque l'importance de la découverte d'Alésia et conclut qu'au cœur même de la Gaule, des dolmens ont été des lieux de culte. Il est vrai que le fait n'est attesté qu'à basse époque.

D'où la conclusion provisoire qu'on se trouve ici en présence d'un contact entre l'histoire et la préhistoire, attestant la continuité entre deux périodes très distinctes.

B. P. Van der Voo.

Dr. H. Visscher. — **Religion und soziales Leben bei den Naturvölkern. II. Die Hauptprobleme,** 573 pages, 12 marks. — Bonn, Johs.

Schergens 1911. — Comme dans le premier volume de cet ouvrage, annoncé ici l'année passée, l'auteur se propose d'étudier les principaux problèmes de la religion et de la vie sociale des primitifs, à la lumière de la conception chrétienne du monde. A sa connaissance cela n'avait pas encore été fait. Il répète la déclaration de son premier volume, qu'il désire surtout servir, par ces recherches sociologiques, l'œuvre des missions chrétiennes. « Mainte théorie révolutionnaire, qui menace le bien-être éthique de la civilisation occidentale, aime à se réclamer des résultats prétendument scientifiques par rapport à l'état archaïque et aux conditions de vie des primitifs » (p. vi). Pour démontrer que les problèmes présentés par les peuples primitifs ne nécessitent pas une interprétation contraire à la conception chrétienne, M. Visscher prend comme exemple le mariage, « dont le caractère sacré est combattu avec les armes d'une théorie évolutionniste. qui amoindrit nos conditions éthiques jusqu'à en faire des phénomènes accessoires que l'évolution peut modifier de fond en comble » (p. vi).

Après ces prémisses, indiquées dans la préface, le premier chapitre examine les théories sur l'origine de la famille et divise les hypothèses en deux groupes. D'abord, la théorie *patriarcale*, rattachée par l'auteur aux paroles de Platon, d'Aristote, de Jésus, de saint Augustin, de Thomas d'Aquin et de Calvin. Cette théorie se représente la société comme la résultante de familles isolées, liées par cette même puissance dans laquelle on cherche l'origine de la famille. Ensuite la théorie évolutionniste qui s'oppose à la théorie platonicienne, aristotélienne et chrétienne. Cette théorie est étudiée chez des philosophes : Epicure, Hobbes et Spinoza, mais aussi chez des ethnographes : Bachofen, Andrew Lang, etc.

Les chapitres II et III étudient la famille chez les primitifs, les formes de la famille, le patriarcat et le matriarcat, les origines de la famille paternelle et maternelle, la famille primitive et le mariage, les cérémonies nuptiales et la polyandrie. « La famille, dit M. Visscher (p. 40), constitue chez les peuples primitifs la cellule de la communauté, ce qui ne veut pas dire que les rapports entre cette cellule et l'organisme social dont elle fait partie, soient les mêmes que chez les peuples civilisés, et non plus que la cellule possède dans les deux cas le même caractère ». A la même page 40 nous trouvons cette déclaration, qui donne une idée assez nette du point de vue de l'auteur : « Les données de la science ne contredisent aucunement la conception chrétienne de l'origine de la famille. Au contraire, elles témoignent en faveur de cette conception. Toutefois, il est impossible d'obtenir à ce sujet une certitude par la science exacte. A cet égard, la théorie patriarcale est de même valeur que toute autre théorie, mais elle possède cet avantage de ne pas faire violence à la structure physique et psychique de l'humanité, de se rattacher pleinement aux conclusions de l'histoire de la civilisation. » Citons encore cette définition : « Dans la religion se manifeste le sentiment de dépendance, ce qui ne pourrait être, s'il n'existait pas au fond de l'âme humaine l'intuition d'avoir été créé et de

subsister par le fait d'une puissance supérieure. Par la religion, l'homme s'explique comment il est soulevé et porté par une puissance mystérieuse et miraculeuse, une puissance dont il observe partout l'activité, à laquelle il s'efforce de donner un nom et que la philosophie tente d'interpréter à sa manière » (p. 258).

Dans les chapitres IV-VII on procède à un examen assez approfondi des rapports entre la religion et la famille (le primitif et ses morts, le culte des morts, la peur et la religion, l'origine et la fonction sociale du culte des morts) et entre la religion et la société (totémisme, organisation politique, la religion et la structure de la société : les liens sociaux, les sociétés de sexe, d'âge et de classe, les sociétés secrètes ; le phénomène du tabou).

B. P. Van der Voo.

Torgny Segerstedt. — **Det religiösa Sanningsproblemet.** 297 pages, 5 couronnes 50. — Stockholm, Albert Bonnier, 1912. — « On commence à douter de la vérité des conceptions religieuses lorsqu'on a acquis, par une autre voie que celle indiquée par la religion, une connaissance assez vaste et assez satisfaisante du monde et lorsque l'aspect de la nature des choses, qu'on croit avoir découvert par l'une de ces voies, diffère essentiellement de celui auquel l'autre voie nous conduit ». L'introduction du livre de M. Segerstedt est un développement de cette thèse. Après cette recherche des « Débuts du Problème de la vérité religieuse », l'auteur analyse et commente les différentes tendances philosophiques qui se sont fait jour : l'intellectualisme religieux, l'idéalisme rationaliste, l'idéalisme spéculatif; l'intellectualisme anti-religieux ; le matérialisme, le monisme matérialiste et le positivisme; la philosophie critique; l'anti-intellectualisme, la philosophie critique de Kant, l'agnosticisme religieux, la tendance néo-kantéenne, le pragmatisme et le volontarisme; enfin la philosophie intuitive.

Le dernier chapitre apporte, comme conclusion de cette analyse, une définition de la vérité religieuse : les conceptions et les théories religieuses se transforment. Elles ne sont pas seulement dissemblables et contradictoires dans des religions différentes, mais elle n'atteignent même pas l'identité et l'unité dans une religion isolée. Il est impossible de déduire de la variété multicolore des croyances une base commune à toute vie religieuse. On a souvent fait des efforts dans cette direction, mais toujours en vain. Une conception religieuse d'une apparence aussi élémentaire que la croyance en une divinité, n'est pas un facteur indispensable dans une religion. On ne peut pas définir la religion, sans plus, comme le culte d'une divinité. Les idées, les théories et les dogmes ne constituent non plus l'élément vital de la vie religieuse ; dans toute religion, une fois arrivée à un certain degré d'évolution, se développent des tendances attribuant aux formules doctrinaires un sens simplement symbolique. Lorsqu'on a admis l'interprétation symbolique sur un terrain, il devien difficile de tracer des limites pour l'extension de ce principe. Ces deux cir-

constances, l'impossibilité de fixer un élément d'idées commun à toutes les religions et la tendance, se développant dans les formes supérieures de l'évolution, d'interpréter les conceptions religieuses comme des symboles, indiquent clairement qu'il ne faut pas expliquer la religion par les idées. Celles-ci ne peuvent pas former l'élément primaire de la religion. Pour découvrir l'élément réel, il s'agit de chercher dans les états d'âme derrière ces idées et de se demander : qu'est-ce que les hommes veulent exprimer par ces formules différentes chez chaque peuple et à chaque étape de la civilisation ? Pour trouver une réponse à cette question, on devra se contenter d'expressions plus vagues que celle de la définition logique. On s'approche le plus de la réalité en définissant la religion comme une expression de la certitude que la vie a un but.

Le rapport entre cause et effet est la base de toute science, de toute connaissance et pensée. On peut dire que la loi de cause à effet n'est qu'un côté de la doctrine d'identité, de la conviction que les faits se produisent d'une manière identique aujourd'hui comme hier, demain comme aujourd'hui. Ce principe ne repose pas sur l'expérience, car il constitue la condition de toute expérience. C'est un postulat que nous sommes contraints d'admettre pour pouvoir exister, et en dernière instance ce postulat exprime l'identité de notre propre personnalité avec soi-même.

L'activité esthétique, éthique et scientifique constitue des points de vue différents d'une même et seule réalité qui accomplissent, par des voies dissemblables, notre réaction contre l'influence que cette réalité nous fait subir. La religiosité, en donnant confiance en la réalité et en affirmant cette réalité, la comprend en sa totalité. Nous concevons cette totalité d'une manière intuitive et l'intuition signifie ici que les conceptions de beauté, les motifs de volonté et la réflexion sont inépuisables. Telles sont, résumées, les conclusions de M. Segerstedt.

B. P. Van der Voo.

CHRONIQUE

PUBLICATIONS DIVERSES

Le rapport sommaire sur les conférences de l'École des Hautes-Études, section des sciences religieuses, 1911-1912, atteste l'activité de l'enseignement qui y est donné. Le personnel enseignant de la Section n'a subi aucune modification dans la dernière année scolaire. Le nombre des auditeurs ou élèves inscrits a été de 676 dont 520 Français, 36 Russes, 22 Allemands, 15 Suisses, 14 Américains des États-Unis, 11 Anglais, etc. Des thèses ont valu le titre d'élève diplômé à MM. G. Hardy, G. Coedès, Czarnowski, P. Viard, Pissard, Cirilli.

Le rapport est précédé de *Notes sur le Messianisme médieval latin* (XIe-XIIe s.) dues à M. Paul Alphandéry. L'originalité du travail tient à l'attention accordée à l'élément rituel que, jusqu'ici, on a laissé de côté dans les recherches sur les systèmes messianiques du moyen âge latin. Les exemples apportés sont typiques : « C'est une place de première importance que tient dans l'histoire légendaire — et réelle — de la première croisade la découverte à Antioche de la lance de la Passion. Cette lance confère à son détenteur élu, Raimond de Saint-Gilles, un pouvoir surnaturel, une dignité messianique : il reçoit un baptême mystérieux, doit se soumettre à une purification dont il ignore le sens, et perdra la grâce s'il omet les prescriptions de pureté morale et physique transmises de la part de l'apôtre saint André. »

Les deux thèmes de l'eschatologie messianiste latine, l'un issu du sibyllinisme judéo-grec et s'attachant au « roi des derniers jours », l'autre procédant de l'Apocalypse johannique, se rejoignent aux environs de la première croisade et par là s'explique le récit de la cérémonie dont Raimond de Saint-Gilles est le héros. M. Alphandéry montre que la messianisation s'opère, aux XIe et XIIe siècles, par identification du héros au Christ eschatologique. « Cette transposition de la parousie divine en histoire humaine est obtenue par une opération de pseudo-logique analogue à celle qui a produit inépuisablement les préfigurations des gloses médiévales... Le mysticisme bernardien juxtapose l'image du Christ historique à celle du Christ des sacrements; mais la figure du Christ eschatologique y perd en intensité, en parait moins transcendante. » Ainsi, « bien avant que la piété franciscaine ne littéralise l'imitation de Jésus-homme, l'apocalyptique populaire va au point extrême dans la voie de l'imitation de Jésus-Messie; et ce n'est pas là l'un des moindres parmi les sujets d'intérêt que présente la révolution religieuse opérée par le XIIe siècle latin ».

— M. Sylvain Lévi a donné (*Journal asiatique*, 1912, II, p. 203-294) une remarquable étude sur l'*Apramâda-varga*, chapitre des *Dharmapadas*, dont les documents rapportés par la mission Pelliot lui ont fourni l'occasion. L'édition de ces stances où sont confrontées les diverses recensions sanscrites, chinoises et tibétaine a pour objet de rechercher la tradition d'un texte éminemment sacré. « Le canon pali possède, dans la section des « Petits Textes », un recueil de sentences versifiées, attribuées au Bouddha lui-même, et qui est une des perles de la collection. C'est le Dhammapada. Fausböll en a, dès 1855, donné une édition excellente, accompagnée d'une version latine. Depuis, l'ouvrage a été traduit dans toutes les langues de l'Occident : il est entré dans la littérature de l'humanité. Il méritait cet honneur, par la noblesse de sa morale et par la beauté saisissante des images, qui contraste avec l'allure souvent traînante du style. L'Inde, qui compte tant de chefs-d'œuvre dans la poésie gnomique, n'a rien qui dépasse le Dhammapada, ou même qui l'égale. » Les trouvailles de l'Asie centrale ont amené au jour de nombreux fragments des Dharmapadas que les indianistes élaborent patiemment. Avant sa mort, Pischel avait ainsi publié le premier spécimen du recueil sanscrit; M. Sylvain Lévi a donné, dès 1910, trois feuillets de la collection Pelliot; M. de Lavallée-Poussin a édité les feuillets de la collection Stein; M. Lüders, le successeur de Pischel à l'Université de Berlin, prépare l'édition complète des fragments berlinois.

— M. Sylvain Lévi constatant les particularités phonétiques de trois mots donnés comme titre à « la leçon à Râhula concernant le mensonge », par Aśoka, s'était déjà demandé si ces trois mots ne reproduisent pas les termes de l'original visé. De nouveaux indices permettent au savant indianiste de serrer la question de plus près dans un article du *Journal Asiatique* (1912, II, p. 495-514) intitulé *Observations sur une langue précanonique du Bouddhisme*. La conclusion, fort importante, est qu'à l'époque d'Aśoka et même plus bas encore, les textes bouddhiques se transmettaient dans un dialecte qui n'était ni le sanscrit ni le pali.

— M. A. Foucher établit d'ingénieux rapprochements (*Revue archéologique*, 1912, II, p. 341-349) entre les couples tutélaires qu'on trouve en Gaule et dans l'Inde. Chose curieuse, c'est le couple indien qui sert à projeter quelque lumière sur le couple gaulois. « Nous croirions volontiers que les groupes gaulois, comme leurs pendants indiens, devaient pratiquement répondre aux deux mêmes désirs éternels de l'humanité : des enfants et de l'argent. Pour ce qui est du dieu, qu'il s'agisse du Mercure gaulois, dont César nous dit qu'il présidait aux bénéfices des transactions commerciales, ou de ce *Dis pater*, qui semble le doublet indigène de Plutus autant que de Pluton, la bourse qu'il tient à la main est un emblème parlant dans toutes les langues; et, quant à la déesse, de quelque nom qu'on l'appelle, Rosmerta, Maïa, Tutela ou simplement Bona Dea, sa corne d'abondance signifie : Fécondité. Selon toute apparence, tandis

que son époux était plus particulièrement destiné à combler les souhaits des hommes, sa charge était de donner satisfaction à ceux des femmes. »

Mais à cette ressemblance morale s'ajoutent des similitudes iconographiques très frappantes. Surtout les déesses ont même pose, même attribut, mêmes draperies, voire même coiffure en forme de modius. Evidemment il ne s'agit pas d'influences directes entre la Gaule et l'Inde. M. Foucher a montré précédemment que l'art du Gandhâra a emprunté sa technique à l'art hellénistique. Les sculpteurs des Gaules ont également appris à l'école des Grecs.

— Dans les *Athenische Mitteilungen*, 1912, p. 1-68, O. Weinreich traite des ΘΕΟΙ ΕΠΗΚΟΟΙ. « Celui qui écoute la prière » est un surnom que portent de nombreuses divinités et qui n'offre rien de caractéristique. Toutefois, à une basse époque, il est curieux de relever la faible proportion de divinités grecques qui sur les inscriptions prennent le titre d'ἐπήκοος, en regard du grand nombre de divinités orientales. Déjà apparait, à cet égard, l'influence des cultes orientaux. Le fait est très net si l'on considère, par exemple, l'ensemble des dédicaces de Délos. Précisément cette île a fourni un certain nombre d'ex-voto figurant une paire d'oreilles : l'un est dédié à Isis, cinq à Aphrodite Pistiche (ce nom d'après Perdrizet serait un équivalent de Peitho, nom grec appliqué à une déesse orientale, probablement la déesse syrienne), deux à Atargatis, un à Apollon. M. Weinreich dresse un catalogue fort complet de tous ces monuments. Il eût été facile en remontant aux monuments purement égyptiens de pousser plus loin et de trouver l'origine de cette représentation des oreilles du dieu. Nous croyons qu'elle a passé directement du monde gréco-égyptien au monde grec. Les Sémites n'ont guère usé de cette représentation qu'en pays grec. Car il y a lieu de distinguer nettement entre les épithètes telles que ἐπήκοος et la représentation plastique. Celle-ci est venue rejoindre l'épithète, elle ne l'a pas inspirée. Ce qui le prouve c'est que les Phéniciens, en particulier à Carthage, emploient constamment sur les stèles vouées à Tanit et Ba'al-Hammon la formule « parce qu'il a écouté sa voix » et, sans avoir fait une recherche particulière à ce sujet, il ne semble pas qu'ils aient représenté les oreilles du dieu sur leurs stèles dont on connait aujourd'hui plus de trois mille exemplaires.

— L'éditeur Lamertin, à Bruxelles, vient de publier la troisième édition des *Mystères de Mithra*, de notre distingué collaborateur M. Franz Cumont. On sait que ce volume reproduit les « conclusions » qui terminent le tome premier des *Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra*. Mais cette troisième édition n'est pas une simple réédition. On a tenu compte des découvertes et publications faites depuis douze ans. Une importante modification est l'addition de notes au bas des pages: le temps n'est plus où le grand public s'offusquait de cette pratique qui tient aux plus anciennes habitudes de l'érudition française. Les illustrations reproduisent quelques monuments nouvellement venus au jour et, par ce souci de mise au courant, le nouveau volume constitue en quelque sorte un supplément au grand ouvrage du savant auteur. Sur un

point important, même, on y trouvera une opinion assez modifiée. « J'ai admis, nous dit M. Cumont, que les interprétations astronomiques des représentations sacrées n'étaient qu'un symbolisme ésotérique qu'on enseignait à la foule des fidèles, tandis qu'on réservait aux initiés parfaits la révélation des doctrines perses sur l'origine et la fin de l'homme. Maintenant j'inclinerais plutôt à penser le contraire : les légendes mazdéennes ou anatoliques furent probablement les croyances dont on nourrissait la naïveté des âmes populaires, tandis que les théories érudites des « Chaldéens » formaient la théologie des esprits plus complètement éclairés. »

En appendice, on trouvera un chapitre sur l'art mithriaque, remaniement du chapitre consacré à ce sujet dans le tome I des *Textes et Monuments*, puis une liste des principales publications concernant les mystères de Mithra, parues depuis 1900. La carte montrant la diffusion de ce culte dans le monde ancien a naturellement été remaniée et complétée. Le succès de cette nouvelle édition est donc assuré et il est assez piquant de rappeler à ce propos que, lorsque M. Fr. Cumont commença à s'occuper du culte de Mithra, un archéologue savant et expérimenté chercha à le dissuader de s'attacher à une étude aussi ingrate.

— Dans une communication à l'Académie des Inscriptions (*Comptes-rendus*, 1912, p. 513) M. Babelon a démontré que *Moneta* était primitivement le nom d'une vieille divinité italiote appelée aussi *Junon Moneta*, qui avait son temple dans l'*Arx* ou citadelle du Capitole à Rome. Cette divinité rustique avait l'oie pour symbole et on élevait des oies dans une dépendance de son sanctuaire. Ce sont ces oies dont les cris éveillèrent l'attention de Manlius, dont la maison était contiguë, lorsqu'en 396 avant J.-C., les Gaulois, qui avaient pris Rome, voulurent escalader le Capitole. En 345 avant J.-C., en exécution d'un vœu du dictateur Camille, on agrandit le temple de Junon Moneta ; mais ce fut seulement longtemps après, en 269 avant J.-C., qu'on installa, sur l'emplacement de la maison de Manlius démolie, l'atelier monétaire qui frappa les premiers deniers d'argent. Cet atelier était une annexe du temple, et il fut placé en cet endroit et mis sous la protection de Junon Moneta, la déesse aux oies, parce que c'était là, dans le trésor du temple, à l'abri des murs de la citadelle, qu'on avait amoncelé les trésors en argent de la République, rapportés de la prise de Tarente et de la conquête de l'Italie méridionale. C'est ainsi que le nom de la déesse *Moneta* passa, dans le langage populaire, à l'atelier monétaire, placé sous sa protection, puis aux produits de cet atelier, la *monnaie*.

— M. Ditlef Nielsen a présenté d'intéressantes remarques sur les dieux éthiopiens (*Zeitschrift des deutsch. Morgenl. Gesellschaft*, 1912, p. 589-600) en se fondant sur l'antiquité des échanges entre la côte africaine et l'Arabie méridionale. L'auteur en prend texte pour s'élever contre la grande importance qu'on accorde généralement aux cultes babyloniens. Ceux-ci, quoique remon-

tant très haut, sont très mêlés d'éléments non sémitiques, tandis que l'Arabie méridionale offre un type de cultes purement sémitiques. On l'accordera sans peine; mais l'historien des religions a pour excuse que les documents babyloniens lui fournissent une matière singulièrement abondante. D'autre part, il n'est pas certain, comme le pense M. Nielsen, que les textes sabéens, même s'ils devenaient un jour plus explicites, doivent nous rendre une forme religieuse plus simple que le paganisme préislamique des Arabes nomades.

— Le vénéré doyen honoraire de la faculté de Montauban, M. Ch. Bruston, nous envoie deux de ses publications parues chez Fischbacher. La plus récente est une étude sur *L'inscription de Kalamou, roi de Iadi*, suivie de considérations sur les symboles divins, la langue et l'antiquité du document. Signalons particulièrement que le savant auteur n'admet pas (contre Winckler) l'existence d'un Azriiaou, roi de Iadi, dans le fameux texte de Tiglathpiléser III. Il revient à la vieille opinion qu'il s'agit simplement du roi de Juda, le grand-père d'Akhaz, et nous sommes bien près de lui donner raison. — L'autre publication groupe des *Études bibliques* (Ancien Testament) plus anciennes, auxquelles il eût fallu donner une pagination suivie, ne serait-ce que pour en dresser une table des matières. M. Bruston a particulièrement à cœur de défendre l'idée que le Document sacerdotal est la plus ancienne des sources bibliques. Il ne peut admettre le changement qui s'est opéré dans les esprits depuis quarante ans et il s'en prend à l'excellente *Introduction à l'Ancien Testament* de M. Lucien Gautier, à Reuss, à Graf, à Wellhausen *e tutti quanti* (*sic*) non sans vivacité : « J'ai eu le regret de voir les critiques de langue française se laisser fasciner les uns après les autres par des affirmations aussi tranchantes que dépourvues de preuves solides. Mais cela ne m'a pas ébranlé, — pas plus que la négation arbitraire du caractère dramatique du Cantique des cantiques et quelques autres assertions du même genre. » Peut-être M. Bruston obtiendrait-il un meilleur résultat si, au lieu de s'attacher à discuter des points de détail, il essayait de retracer d'ensemble le développement religieux du Yahvisme. Il faut bien se persuader qu'on ne détruit que ce qu'on remplace.

— Dans la *Revue archéologique* (1912, II, p. 294-296), M. Salomon Reinach rapproche ingénieusement le passage de Matthieu XVI, 18 : « Tu es Pierre, etc... » d'un passage de l'Enéide (VI, 552-554) où le lieu des châtiments infernaux est décrit comme une enceinte protégée par un triple mur, avec une entrée gardée par une tour de fer et dont la porte énorme est formée de vantaux d'acier que ne sauraient enfoncer ni les hommes ni les dieux. Dans le passage de Matthieu : « Tu es Pierre ; c'est sur cette pierre que je bâtirai mon église et les portes de l'enfer ne prévaudront pas contre elle » on comprend généralement : les portes de l'enfer ne prévaudront pas contre mon église. M. S. Reinach préférerait rapporter αὐτῆς à la pierre : « Tu es Pierre et sur cette pierre j'établirai mon église et les portes de l'Enfer ne seront pas plus résistantes que

cette pierre. » On aurait simplement l'écho d'une conception courante ; les fondements de l'Église seront plus solides que ce qu'il y a de plus solide : les portes de l'Enfer.

— L'*Archiv für Religionswissenschaft* (1er et 2e fasc. 1913) contient une étude de psychiâtrie d'E. Meyer, *Religiöse Wahnideen* ; des recherches sur un domaine encore peu connu de la magie chez les peuples ariens de l'Inde, d'Otokar Pertold, *Der singhalesische Pilli-Zauber* ; des remarques de G. Roeder sur les textes qui couvrent les sarcophages égyptiens et le livre des morts ; l'auteur ne cache pas les difficultés qu'offre la compréhension de ces écrits ; Walter Wreszinski, *Tagewählerei im alten Aegypten*, cherche à déterminer la formation des calendriers sur l'indication des jours fastes et néfastes ; C. Clemen discute *Herodot als Zeuge für den Mazdaismus* et conclut que déjà Hérodote et les anciens auteurs grecs connaissaient le mazdéisme ; Adolf Jacoby, *Ein hellenistisches Ordal*, étudie un curieux moyen magique de découvrir les voleurs ; Ludwig Deubner précise l'emploi des termes *lustrum, lustrare*. Une purification ou un rite cathartique a pour effet de débarrasser d'une malédiction existante ; un rite apotropaïque éloigne la malédiction qui menace. Cela posé, on constate que la *lustratio* a un caractère apotropaïque et cependant le vocable lui-même a le sens de purifier. Même *lustrum* désigne aussi bien le moyen de purification que l'impureté : *lustrum condere* doit s'entendre de l'acte de cacher ou d'enterrer ce qui a servi à la purification ou mieux l'impureté. Pour expliquer l'opposition entre le rite et son appellation, M. Deubner se demande si primitivement la lustration ne comportait pas un acte double, l'un cathartique, l'autre apotropaïque. Une analogie est offerte par les Palilies où les étables sont d'abord lavées avec de l'eau (cathartique) puis ornées de branchages et de couronnes (apotropaïque) ; Ernst Samter, *Die Entwickelung des Terminuskultes*, ajoute quelques notes à un précédent article qui a eu le mérite de faire changer d'opinion M. Wissowa. Le savant maître admet aujourd'hui que la borne était anciennement l'objet d'un culte fétichiste comme le foyer et la porte ; S. A. Horodezky, *Der Zaddik*, étudie ce surhomme qui n'est pas sans contact avec le Messie biblique ; A. Marmorstein, *Legendenmotive in der rabbinischen Literatur*, recherche chez les agadistes ce qui concerne la naissance et l'enfance des saints, les rapports des pieux et de Satan, les animaux dans la légende, les métamorphoses du prophète Elie.

— La 16e livraison de l'*Encyclopédie de l'Islâm* contient de nombreux articles intéressant l'histoire des religions : *Dêmâwend*, point culminant de l'Alburz, la chaîne de montagnes qui borde au nord le plateau de l'Iran, célèbre par ses légendes et où l'on montre encore les lieux illustrés par les exploits des héros du Shahnamé. La secte ultra-chiite des 'Ali Ilâhi compte de nombreux adeptes dans cette région (M. Streck) ; *Derḳawa*, nom donné collectivement à une importante confrérie religieuse dont l'aire d'influence s'étend notamment au

Maroc et en Algérie (A. Cour); *Derwish*, à l'étymologie inconnue, terme désignant tout membre d'une confrérie religieuse, mais synonyme en persan et en turc du terme de faḳir ou mendiant (D. B. Macdonald); *al-Dhahabi* (Ben Cheneb); *al-Dhammiya*, secte chiite (Houtsma); *dharra*, terme coranite (Carra de Vaux); *dhikr* (zikr) terme religieux désignant la glorification d'Allah au moyen de certaines phrases déterminées, répétées dans un ordre rituel (D. B. Macdonald); *dhimma*, garantie donnée aux non-musulmans (D. B. Macdonald); *dhu 'l-faḳara*, fameux sabre pris par Mahomet à la bataille de Badr et donné par lui à son gendre 'Ali (E. Mittwoch); *Dhu 'l-Ḳarnain* « aux deux cornes », surnom qui désigne généralement Alexandre le Grand (E. Mittwoch); *Dhu 'l-Kifl*, personnage énigmatique cité dans le Coran (I. Goldziher); *Dhu 'l-Nun*, l'un des plus célèbres ascètes à l'origine du soufisme (Carra de Vaux); *Dhu 'l-Shara* ou Dusarès, dieu des Nabatéens (Fr. Buhl); *Dihli*, la capitale des anciens rois musulmans de l'Inde et de nouveau la capitale du gouvernement impérial de l'Inde (H. C. Fanshawe); *dîn* et ses différentes valeurs théologiques (D. B. Macdonald); *diw*, nom persan des esprits du mal et des ténèbres (Cl. Huart); *diya* ou *aḳl*, prix du sang (T. H. Weir); *Djabra'il*, Gabriel, le nom le plus populaire de l'angélologie musulmane (Carra de Vaux); *djadwal*, terme de magie (E. Graefe); *Dja'far al-Taiyâr* un des premiers prosélytes du Prophète (K. V. Zetterstéen); *Dja'far al-Ṣadiḳ*, le sixième imam (K. V. Zetterstéen); *djafr*, livre secret et doctrine cabolistique (D. B. Macdonald).

R. D.

— Pendant les mois de septembre et d'octobre 1912, au cours des fouilles que la Société des Sciences de Semur a entreprises depuis plusieurs années sur l'emplacement de l'antique Alésia et que dirige M. Victor Pernet, la pioche des fouilleurs dégagea une construction gallo-romaine dans laquelle se trouvait encastré un dolmen. On sait que l'explication qui voyait dans les dolmens des autels druidiques avait été abandonnée vers le milieu du XIXᵉ siècle; à cette époque on affirma le caractère exclusivement funéraire des dolmens. Notre collaborateur et ami M. J. Toutain donne dans la *Revue des Études anciennes*, t. XV, 1913, nº 1, une description de ce « sanctuaire dolménique » et en fait ressortir tout l'intérêt au point de vue religieux. Nous ne saurions mieux faire que de reproduire ses conclusions précises : « Il est certain qu'à l'époque gallo-romaine, l'ensemble dolménique enclavé dans l'édifice que nous avons décrit n'était pas ou *n'était plus* un tombeau. La situation même de l'édifice, au centre de la ville, parmi des habitations dont les substructions ont été retrouvées aux alentours, exclut toute idée de monument funéraire. Les bronzes recueillis tout près de la dalle dolménique dans la *cella* semblent bien être des *ex-voto*. La place de la construction, dont l'élément principal était une salle mesurant près de cent mètres carrés de superficie, donne l'impression d'un bâtiment public. Il est bien difficile de ne pas admettre qu'aux premiers siècles de l'ère chrétienne il y

ait eu, en ce point d'Alésia, un sanctuaire de type extrêmement original; dans ce sanctuaire, le lieu sacré par excellence, le saint des saints pourrait-on dire, c'était précisément l'ensemble dolménique, dont la partie la mieux conservée, la table de pierre brute reposant sur trois pierres brutes placées de champ, était peut-être dissimulée dans la *cella* aux yeux des fidèles ». D'autre part des traces de feu et des couches de cendres, dont la présence a été constatée dans le dolmen, ne peuvent provenir que d'actes rituels fréquemment répétés.

— Notre collaborateur M. C. Piepenbring, dont tous nos lecteurs suivent depuis les origines de cette Revue les savants recherches de théologie critique, donne, dans un récent article du *Cœnobium*, janvier 1913, son avis très autorisé dans la controverse qui divise MM. Harnack et Loisy depuis la publication de l'*Essence du Christianisme* et de *l'Évangile et l'Église*. M. Loisy a critiqué M. Harnack avec raison, dit M. P., « de ce qu'il attribue à Jésus la pensée que les principes religieux et moraux de l'Évangile en sont l'essentiel, mais non les espérances eschatologiques ». « S'il faut accorder à Loisy que Harnack est tombé dans ce tort et sans doute aussi dans celui d'avoir accordé trop d'importance à la notion de Père appliquée à Dieu dans l'Évangile, parce que Jésus a bien moins accentué cette notion que les conditions du salut qui sont à remplir par l'homme, il nous semble pourtant que l'illustre professeur français tombe, à son tour, dans un tort non moins grave, quand il fait de tout l'enseignement de Jésus un seul bloc, en quelque sorte inséparable, et semble dire qu'il est totalement caduc ou à peu près parce qu'il renferme de nombreux traits eschatologiques qui sont visiblement erronés. Une démarcation ou un triage est au contraire d'autant plus indiqué que l'eschatologie et tout le messianisme de l'Évangile, sont clairement empruntés à la tradition séculaire d'Israël et du judaïsme et peuvent assez bien être distingués des nombreuses parties de l'Évangile se rapportant aux sentiments et à la conduite des hommes applicables dans tous les temps; car ce sont moins là des produits de la tradition que les fruits de l'expérience personnelle de Jésus, de sa vie religieuse et morale supérieure. » M. P. conteste aussi l'explication du paulinisme par l'influence des mystères païens : L'œuvre de Jésus et de Paul est, selon lui, moins le produit des circonstances que « le fruit de leur vie spirituelle et de l'action qu'ils ont déployée ».

— *L'École théologique baptiste* de Rome vient d'éditer un exposé utile des développements historiqnes et de la doctrine de la petite église baptiste (un vol. in-8° de XII-194 p.). Le chapitre central, *Credenze battiste*, est la traduction d'une œuvre de propagande due au président de l'École théologique baptiste de Louisville, M. le Dr E.-Y. Mullins et déjà éditée par la société américaine : les deux autres chapitres *Cenni storici* et *Il battesimo* sont, le premier, de M. D. G. Whittinghill, le second de M. G. B. Taylor. M. Whittinghill donne d'intéressantes précisions sur l'état actuel de l'église baptiste.

Voici le tableau statistique qu'il fournit. *Europe* : églises baptistes : 4.552 ; adeptes communiant : 581.734 ; catéchumènes : 699.610. *Asie* : églises : 1.719 ; communiants : 86.092 ; catéchumènes : 89.624. *Afrique* : églises : 114 ; communiants : 14.785 ; catéchumènes : 9.867. *Amérique* : églises : 58.352 ; communiants : 5.906.006 ; catéchumènes ; 2.730.388. *Australie* : églises : 311 ; communiants 27.594 ; catéchumènes : 37.627.

— M. A. Renaudet qui s'est fait connaître par de brillantes et solides études sur les débuts de la Réforme et notamment par un remarquable article sur Jean Standonk paru dans le *Bulletin de l'histoire du protestantisme français*, janvier-février 1908, vient de publier dans la *Revue historique* (tomes CXI-CXII, années 1912-1913) une contribution des plus distinguées aux recherches érasmiennes : *Erasme, sa vie et son œuvre jusqu'en 1517 d'après sa correspondance*. Son travail est loin d'être un sec dépouillement de l'édition Allen. Il suit pas à pas le subtil savant dans les années de sa formation et des premières réalisations. Chemin faisant M. Renaudet nous fournit sur la vie universitaire à Paris et à Oxford, sur la composition des *Adages*, de l'*Enchiridion*, de l'*Éloge de la Folie* etc., sur les relations d'Erasme avec Reuchlin, les précisions les plus sûres et les plus abondantes. Il quitte Erasme au moment où il allait se trouver jeté « au milieu des tumultes d'une révolution qu'il n'avait ni souhaitée ni prévue, sans que son intelligence ondoyante et diverse lui permît jamais de blâmer complètement ses adversaires ni d'approuver sans réserves ses amis ».

— La mémoire de M. Albert Réville est restée trop présente aux lecteurs de cette Revue pour qu'ils ne nous sachent pas gré de leur signaler l'excellente biographie que vient de publier M. Jacques Marty : *Albert Réville, sa vie, son œuvre* (Cahors et Alençon, A. Coueslant, 1912, un vol. 8° de 200 pages). Cette vie, à la fois si unie et si pleine, cette œuvre dominée, unifiée par la plus solide probité critique sont présentées par M. Marty avec une documentation attachante et intime. La bibliographie des ouvrages d'Albert Réville judicieusement classée, nous paraît très complète ; à elle seule elle constitue une histoire psychologique du vieux maître singulièrement instructive. Puisse notre très cher et très regretté Jean Réville, lui « dont la journée fut si courte, mais la moisson si féconde », trouver à son tour un biographe d'une érudition aussi sûre et d'une piété aussi délicate.

— *The constructive Quarterly, a Journal of the Faith work and Thoughts of Christendom* (n° 1, mars 1913. H. Frowde, Oxford university Press) porte un titre assez clair pour que tout autre exposé de principes soit superflu. Un groupe de théologiens — de l'historien à l'apologiste — viennent dans ce premier numéro, apporter chacun quelques éléments à l'inventaire la foi contemporaine : le prof. Friedrich Loofs traite, au point de vue allemand, du *Sola*

Fide; M. G. Goyau expose l'état actuel de l'Église en France, l'archevêque Platon la situation religieuse en Russie, M. Shailer Mathews le réveil du protestantisme en Amérique ; M. W. Sanday traite de l'idéal guerrier et de l'idéal pacifiste devant la religion, M. Henderson des rapports de la religion et du travail etc. — tous articles d'un intérêt plus doctrinal que scientifique (exception faite pour celui de B. W. Bacon sur le paulinisme), mais qui, à titre documentaire, et étant donné le haut mérite de la plupart de leurs auteurs, ne sauraient que faire favorablement préjuger de l'avenir de cette revue nouvelle.

— Nous avons reçu un fascicule contenant le *Livre du Prophète Amos*, en une traduction nouvelle d'après les meilleurs textes, avec Introduction et notes, édité par la *Société biblique* de Paris. Ce travail, qui fait fort bien augurer de ceux qui suivront, est extrait d'une version nouvelle de la Bible, que prépare, à l'occasion de son Centenaire, la Societé biblique de Paris. Cette œuvre, pour laquelle on a réuni une quarantaine de collaborateurs, la plupart spécialistes de l'Ancien Testament ou du Nouveau, a pour but de vulgariser les principaux résultats de l'étude scientifique de la Bible.

La traduction se fait d'après la comparaison des meilleurs témoins du texte. Ainsi l'on ne s'en tient pas, comme presque toutes les versions actuelles de l'Ancien Testament, au texte hébreu des massorètes : on le confère toujours avec le *Pentateuque samaritain*, les *Targoums* et les versions anciennes, en particulier les *Septante*, la *Pechittô* et la *Vulgate*.

Des notes critiques indiquent la source des leçons suivies.

On s'applique à reproduire l'original dans sa physionomie exacte, sans arrangement ni harmonisation d'aucune sorte. Autant que possible, on en conserve la couleur et on en fait ressortir toutes les nuances ; on n'en dissimule ni les difficultés, ni les incohérences, il s'en trouve.

Pour les passages altérés qui, dans leur teneur actuelle, n'offrent plus aucun sens, on accepte des corrections conjecturales, quand il s'en présente de vraisemblables ; au cas contraire, on les remplace par des points et on indique, au au bas de la page, le sens littéral des mots hébreux.

On distingue, quand il y a lieu, les sources des livres, les additions postérieures et les gloses récentes.

De nombreuses notes expliquent les obscurités de détail et des Introductions générales doivent apporter quelques données sommaires sur l'origine des écrits de l'Ancien et du Nouveau Testament. On s'efforce également d'en retrouver l'ordre de succession et d'en mettre en relief la signification et la valeur. Mais l'on se maintient fermement sur le terrain de l'histoire et l'on écarte avec soin toute préoccupation dogmatique.

— Le succès du récent congrès de Leyde a démontré l'intérêt que la Hollande studieuse — à tant d'égards initiatrice en cette discipline — garde à l'histoire

des religions. L'excellente ***Migration des Symboles*** de notre éminent collaborateur M. Goblet d'Alviella vient d'être traduite en hollandais par M. A. J. J. Hattinga Raven (***De Wereldreiss der Symbolen***, uit het Fransch, 1 vol. ill. La Haye, van Paaschen, 1912). C'est un hommage de plus à ce livre, dont unet raduction anglaise avait paru en 1894, et qui reste plein d'idées fécondes et de vues exactes après déjà vingt-deux années d'existence (1891).

P. A.

Le Gérant : ERNEST LEROUX.

L'ORIGINE DES AMAZONES

A PROPOS D'UNE EXPLICATION NOUVELLE DE LA LÉGENDE AMAZONIENNE

I. — *Anciennes explications de la légende.*

Jusque vers 1870, la tendance historique a dominé dans l'interprétation de la légende amazonienne. Nagel (*Geschichte der Amazonen*, Stuttgart, 1838), Stricker (*Die Amazonen in Sage und Geschichte*, Berlin, 1858), Bergmann (*Les Amazones dans l'histoire et dans la fable*, Colmar, 1868), à l'exemple des savants de la fin du XVIIIe siècle, Fréret, d'Anville et Sainte-Croix, voyaient dans les exploits des Amazones ceux de populations belliqueuses de la Scythie, où les femmes jouaient un rôle à la guerre, comme des textes des auteurs classiques le montrent. Quand la découverte des annales assyriennes, puis celle des sarcophages de Clazomènes, permirent de préciser l'importance et la nature des invasions des Cimmériens et des Scythes au VIIe s., c'est de ces invasions en particulier qu'on tendit à voir une transposition mythique dans la légende amazonienne (Gelzer, A. v. Gutschmid, Lenormant, Grote, Ed. Meyer). A cette tendance se rattachait déjà l'ouvrage de Mordtmann (*Die Amazonen*, Hannovre, 1862), qui combattait la théorie mythologique.

Cette théorie avait été mise en avant par les élèves ou les émules de Creuzer, K. O. Muller (*Die Dorier*, 1824), Baehr (dans l'ancien *Pauly*), E. Gerhard (*Monatsber.* de l'Académie de Berlin, 1855), Guigniaut dans les *Éclaircissements* au livre IV de sa traduction de Creuzer), A. Maury (*Religions de la Grèce antique*, III, 1859), Stephani (*Compte-Rendu* de Pétersbourg, 1866), E. Vinet (art. *Amazones* du

Dict. des Antiquités, 1877), enfin Klugmann dans une série de travaux (*Rhein. Museum*, 1866; *Philologus*, 1870; *Arch. Zt.*, 1876; *Die Amazonen in der Alten Literatur und Kunst*, Stuttgart, 1875), et l'art. *Amazonen* du *Lexikon* de Roscher (1884). Cette théorie, faisait des Amazones tour à tour les adoratrices, les prêtresses ou les hypostases des divinités lunaires qu'on voyait dans Artémis d'Éphèse et Artémis Tauropole ainsi que dans leurs sœurs anatoliennes Mâ-Cybèle, Enyo-Bellone et Anaïtis-Nana ou Artémis Persique. Divinités lunaires, elles auraient été en même temps déesses de la guerre et déesses de la fécondité : en prenant *a* dans Amazones comme augmentatif et non comme privatif, Maury, suivant Bergmann, voyait en elles les « mammelues », dignes compagnes de la *Multimammia* éphésienne. Malgré toute la confusion qu'impliquent de pareilles notions — ou plutôt grâce à elle — on tombait aisément d'accord sur la signification des Amazones; on ne différait guère que sur la religion à laquelle il fallait les rattacher, syro-phénicienne suivant ceux qui voyaient dans les Leuko-Syriens de Cappadoce une nation sémitique et dans les déesses-mères anatoliennes des filles d'Astarté (notamment Duncker), indo-européenne quand on insistait de préférence sur les rapprochements avec l'Anaïtis iranienne et l'Artémis taurique (notamment Bergmann).

Devant les progrès de la science des religions, ces discussions sur l'origine ethnique de la légende se sont dissipées. Mais les hiérographes plus récents n'ont jamais voulu voir en elle qu'un mythe sans autre fondement historique que ce vague état gynécocratique dont Bachofen (1861) a mis en lumière les survivances en Lydie, Lycie et Carie. Pour Usener, Gruppe et Vürtheim[1] ce serait le thème éternel de la *Wilde Jagd*; les Amazones deviennent autant de Walkyries, les nuées qui bondissent derrière la lune dans les nuits ora-

1) Sur l'art. *De Amazonibus* de Vurtheim publié dans *Mnemosyne*, 1902, et réimprimé à la suite de son *De Ajace*, Leyde, 1906, voir mon c.-r. critique, *RHR*, 1908, I, 243-50.

geuses. Il faut attendre que les découvertes crétoises confirment que le culte d'une Déesse-Mère, fécondante et guerrière, desservie par des prêtresses armées de la bipenne, a existé dans la Grèce préhellénique ; il faut qu'on cherche à rattacher à ce culte les traces qui en subsistent, associées ou non à des vestiges de matriarcat, chez les populations *pélasgiques* de Grèce et d'Asie, pour qu'on vienne à se demander de nouveau s'il n'y aurait pas au mythe une base ethnographique (Toepffer, dans l'art. *Amazones* du Pauly-Wissowa, 1897).

II. — *La nouvelle explication : Hétéens et Amazones.*

Cette base a déjà commencé à trouver des assises solides par la découverte de l'empire hétéen, *l'empire oublié* que Sayce, appuyé par les explorateurs de la Phrygie, Perrot et Ramsay, fit entrer pour jamais dans l'histoire il y a trente ans. Dès lors, l'illustre vétéran des études hétéennes avait imprimé que, dans tous ces cultes désignés jusqu'à lui sous les noms plus géographiques qu'ethnographiques de *phrygiens* ou de *cappadociens*, survivaient autant de vestiges de la vieille religion *hétéenne*. Après une période de tâtonnements, puis d'exagérations qui ont atteint à l'apogée avec *Gli Hethei-Pelasgi* du P. Cesare de Carra (1894-1902), les études hétéennes ont, depuis dix ans, pris un nouvel essor. Grâce aux fouilles allemandes de Boghaz-Keuï (Winckler-Puchstein), Zendjirli (von Luschan-Koldewey) et Tell-Hallaf (von Oppenheim), aux fouilles anglaises de Sakzé-Geuzu (Garstang) et de Jérablous (Hogarth) et aux nouvelles recherches philologiques de Messerschmidt et de l'infatigable Sayce, les Hétéens ont commencé à être autre chose qu'un grand nom. A la lumière inattendue que ces recherches projettent sur l'Anatolie à l'aube de l'histoire, le moment était venu de reprendre la question des Amazones. C'est ce que s'est proposé de faire M. W. Leonhard dont l'ouvrage servira de point de départ à notre aperçu.

Ce livre est, autant que j'en puis juger, un livre de jeunesse[1]. M. W Leonhard l'a dédié à son père qui est, je crois, le R. Leonhard à qui l'on doit une minutieuse exploration des monuments rupestres paphlagoniens[2]. M. W. Leonhard s'est trouvé, par là, orienté vers le problème des Amazones dont la patrie était localisée à Thémiscyre, entre la Paphlagonie et le Pont. Peu de problèmes présentent un plus vif intérêt. Plus on considère les traditions relatives aux Amazones, plus un noyau historique semble se dégager du sein des légendes. Pour M. W. Leonhard, la solution est simple : dans les traditions amazoniennes, c'est le souvenir des Hétéens qui survit.

Il s'exagère peut-être un peu la nouveauté de cette solution. Dès leurs premiers écrits, Ramsay et Sayce l'ont pressentie ; lorsque les fouilles de Winckler ont mis au jour, sur la porte Est de Boghaz-Keuï, un guerrier qui monte la garde, la hache à la main, guerrier dont les formes pleines paraissent plus féminines que masculines, les deux savants anglais[3] ont voulu y trouver le chaînon qui manquait encore pour souder l'histoire des Hétéens à celle des Amazones : la preuve que les Hétéens connaissaient des femmes, — tout au moins des déesses et des prêtresses guerrières. J'avais accueilli, en republiant le monument d'après Sayce, cette hypothèse[4]. Puchstein, chargé de la partie monumentale de la publication de Boghaz-Keuï, avait aussitôt protesté contre cette interprétation[5]. Un long examen de l'original,

1) Walther Leonhard, *Hettiter and Amazonen*, 252 p., in-8°, Teubner, 1911.

2) J'ai donné une analyse détaillée de son mémoire *Die paphlagonischen Felsengraeber* (Breslau, 1907) dans le *Journal des Savants*, 1909, p. 226 et la *Revue des Et. ethnogr.*, 1909, p. 522.

3) Ramsay, *The Expository Times*, nov. 1909; Sayce, *Proc. Bibl. Soc.*, janvier 1910. Leur opinion a été adoptée par E. von Reber, *Die Stellung der Hettiter in der Kunstgeschichte*, 1910, p. 95.

4) *Une Amazonne hétéenne*, *Rev. arch.*, 1910, II, p. 280-2.

5) O. Puchstein, *Jahrbuch*, 1911, *Arch. Anz.*; l'Amazone a été reproduite dans deux très belles planches des *Ausgrabungen zu Boghaz-Keuï* :

en 1911, m'a convaincu qu'il s'agit, en effet, d'un guerrier[1].

Quoi qu'il en soit, en laissant de côté ce document ambigu, ne peut-on arriver à rendre presque certain que c'est aux conquêtes et aux cultes des Hétéens que remonte le fond des légendes amazoniennes? C'est ce qu'il serait facile, je crois, de montrer, en condensant les arguments que M. Leonnard a plutôt affaiblis en les dispersant à travers 250 pages mal composées et où bien des détails trahissent une information hâtive et quelque inexpérience en fait d'histoire orientale[2].

Die Bauwerke, par O. Puchstein (Leipzig, 1912). La hache-poignard d'un type particulier qui est passée à la ceinture de ce guerrier vient d'être l'objet d'une étude approfondie de H. Schmidt, *Praehist. Ztschrift*, IV (1912), p. 20.

1) Bien que dans son texte (p. 149) M. Leonhard refuse de voir une femme dans le porte-hache de Boghaz-Keuï, la vignette qu'il en donne sur sa couverture présente un aspect nettement féminin. D'après le même dessin, qui a fait la conviction de Ramsay et de Sayce, Garstang y avait aussi vu une femme, *The Land of the Hittites*, 1910, p. 372; pour les Amazones, Garstang se rallie à leur théorie, mais il se refuse avec raison (p. 213) à voir des prêtresses déguisées en hommes dans les personnages à longue robe de Iazili Kaïa (comme le veut Ramsay, *Luke the Physician*, p. 203). Perrot a déjà combattu cette idée (*Histoire de l'Art*, IV, p. 269) quand Ramsay l'eut exposée en 1882. Ramsay avait eu l'impression qu'avait eue Texier quand il proposait de voir dans les reliefs de Iazili-Kaïa une rencontre de Paphlagoniens et d'Amazones. Il n'y a pas à tenir compte des objections de Miss Florence Mary Bennett, *Religious Cults associated with the Amazons* (New-York, *Columbia University*, 1912) qui trouve « bien peu de valeur aux preuves alléguées (par MM. Sayce, A. Reinach et Leonhard — elle n'a visiblement pas lu le livre de ce dernier) sur l'importance et l'influence du royaume hittite ». J'ai dit ailleurs (*Rev. arch.*, 1912, II, p. 306) qu'il n'y avait aucun cas à faire de cette compilation désordonnée, une de celles que les Universités américaines feraient mieux, pour leur réputation, de ne pas imprimer. Pour juger de l'érudition de l'autrice, il suffira de remarquer qu'elle a généralement transcrit *St. Basil*, les références *St. Byz.* qu'elle a trouvées (p. 4, 10, 32, 69, etc...) M. Leonhard paraît avoir également ignoré les travaux du P. de Cara et ceux de Milani qui, dans tout leur fatras, eussent pu fournir quelques arguments à sa thèse.

2) Voici quelques exemples d'information insuffisante : P. 2. Il est inexact de dire que les Hétéens apparaissent dans l'histoire lors de la campagne de Thotmès III jusqu'à l'Euphrate en 1470. Sayce a montré qu'il y avait lieu de reconnaitre un roi hétéen dans le Tidal de Goïm de la *Genèse*, contemporain d'Hammourabi (v. 1900) et c'est sous une attaque combinée des Kosséens et des Hétéens que la première dynastie babylonienne paraît avoir succombé

Les deux premières parties résument ce que l'on sait — au triple point de vue de l'expansion, des coutumes et des cultes —, la première des Hétéens, la seconde, des Amazones; la troisième partie compare les résultats ainsi obtenus et conclut que les deux cartes qu'ils permettent de tracer se superposent suffisamment pour qu'on puisse les identifier; la quatrième cherche à montrer ce que l'histoire des Hétéens peut gagner en utilisant les traditions amazoniennes.

Sept appendices tendent à prouver que les tombes rupestres paphlagoniennes ressortissent à l'influence hétéenne, qu'il y a un fondement historique à l'invasion des Amazones en Grèce (notamment parce que le port de Trézène où les Amazones auraient été anéanties, s'appelle Kélenderis, comme un port cilicien!); qu'un des noms de la *Magna Mater* hétéenne était Hipa et que, par suite, beaucoup de noms amazoniens étaient calqués inconsciemment sur des noms théophores hétéens; que Memnon est bien la personnification des grands conquérants hétéens et non celle — il aurait fallu dire : avant de devenir celle — des Sésostris et des Assourbanipal; que le pays de Kiçwadna dont il

(v. 1760). Tout porte à croire que le premier royaume hétéen fut celui de Chani-rabbat, entre le Chaboras (qui le séparait du Mitani?) et l'Euphrate; Tiglat-phalasar I[er] comptant *Milidia* dans le Chani-rabbat, on peut admettre que, cinq siècles avant, il comprenait déjà la Mélitène; au sud, en Commagène, *Chanounia*, entre Kyrrhos et Doliché, serait, je crois, un vestige de l'extension des Hétéens vers le S.-O., extension qui les amène à dominer en Syrie du Nord à la fin du xv[e] siècle. — P. 3. Malgré l'assentiment donné par Ed. Meyer à cette hypothèse (I, § 465), on peut douter que les tablettes cappadociennes (quittances et contrats en cunéiformes, rédigés dans un dialecte assyrien), prouvent une domination assyrienne en Cappadoce antérieure à la domination hétéenne (les documents étant du type en usage aux xvii-xvi[e] siècle). Ces tablettes ayant été toutes acquises à Césarée-Mazaka, grand centre de commerce et de falsification des antiquités (Cf. Chantre, Grothe, Hasluck), on peut croire qu'elles y ont été transportées de Mésopotamie. On sait seulement que v. 1600, Samsi-Adad III, le premier des grands conquérants assyriens, a poussé jusque sur *la rive de la grande mer*, au pays dit *Labadana*. On ne peut s'empêcher de penser ou à Alabanda et Labranda (de *labrys*, hache en carien) en Carie ou au Liban. C'est surtout pour expliquer les tablettes

est question dans les documents hétéens, est celui qui s'étend entre l'Halys et l'Iris[1] : or, c'est une princesse de ce pays, Poudouhipa, qu'épouse Hattousil II, le roi hétéen qui a conclu le fameux traité avec Ramsès II (v. 1270). Elle paraît à côté de lui, sur les pièces officielles, dans une position privilégiée qui fait songer à celle de Sammouramat, la princesse babylonienne, épouse du roi d'Assyrie Samsi-Adad IV (820-800), dont le nom a été donné à la légende de Sémiramis.

Demandons-nous d'abord, avec M. Leonhard, quels sont, dans ce qu'on entrevoit de la civilisation des Hétéens, les éléments qui ont pu donner lieu à la méprise des Grecs, méprise à qui nous devons les Amazones de la légende? Comment ont-ils été amenés à prendre leurs exploits pour ceux de femmes guerrières? Les bas-reliefs, par lesquels le sou-

de Césarée qu'on a placé de préférence le Labanada sur la Mer Noire. Or, les Assyriens ne débouchèrent sur la Mer Noire de façon durable qu'après la réduction de l'Ourartou qui demanda plus d'un siècle de luttes, de Salmanasar II (850) à Sargon (700). C'est ainsi que les premiers navigateurs grecs purent parler d'une *Assyria* dans la région de Sinope; mais les textes eux-mêmes montrent qu'il s'y agit, non d'Assyriens, mais de Leukosyriens, en qui on verra qu'il faut reconnaître une population d'origine hétéenne. — P. 133-157. Tout ce qui est dit d'Attis-Atys-Sabazios et de Kotis-Kotytto-Bendis dont on veut faire des divinités hétéennes montre un oubli fâcheux (surtout s'il est volontaire) des nombreuses preuves de l'origine thraco-phrygienne de ces divinités, tout au moins pour Mên-Sabazios et Bendis-Kotytto, la question d'Attis restant obscure (voir p. 15, n. 1). — P. 164. Même légèreté à admettre l'invraisemblable hypothèse de Lehmann-Haupt qui voit dans le Sarapis de Sinope, l'Ea-Sarapsi chaldéen. Mieux aurait valu — même pour la thèse de l'auteur — insister sur les monnaies de Sinope qui représentent un pied de bovidé surmonté d'une tête humaine : elles doivent indiquer le culte d'un dieu taureau qui, aux portes du monde hétéen, n'a pas lieu d'étonner (voir le mémoire d'Isidore Lévy sur *Sérapis* dans la *RHR*, 1910-11 et S. de Ricci, *R. arch.*, 1910, II, 96). Il serait facile de multiplier les critiques de ce genre.

1) J'ai montré dans *L'Anthropologie*, 1912, p. 210 que le *Kiçwadna* (pour la forme, cf. le *Katna*) serait le Pont Oriental, le pays sur les frontières duquel le père de Hattousil, Moursil, avait eu à combattre les *Kashka* et les *Tibia*, sans doute Colques et Tibarènes (v. 1320). Derrière ces peuples, les Harri seraient apparus dans la future Arménie. On a voulu trouver des traces de leur marche (qui aurait en ce cas procédé d'ouest en est) dans l'*Orminius-Mons* au sud-ouest de la Paphlagonie, dans Arméné proche de Sinope, dans l'Araxe-Thermodon, enfin dans Armenia qu'on trouve indiquée parfois au lieu d'Harmonia comme mère des Amazones.

venir de ces exploits s'était perpétué, montraient souvent des guerriers à vêtements flottants, cheveux longs, mentons ras; la déesse-mère dominait dans les monuments de leur culte; dans les états anatoliens qui se rattachaient à leur civilisation, Lydie et Carie surtout, la principale divinité était féminine et les femmes occupaient une position qui semblait aux Grecs privilégiée; le nom de la déesse Hipa revenant dans beaucoup de noms hétéens, les Grecs avaient dû être d'autant plus portés à y voir « la cavalière » que des divinités cavalières des deux sexes paraissent avoir été vénérées en Phrygie; enfin, l'existence de femmes guerrières et cavalières au Caucase et en Sarmatie leur était plus ou moins explicitement connue.

A ces faits remarqués par les Grecs, ce qu'on sait aujourd'hui des Hétéens permet d'ajouter quelques remarques qui, d'après M. Leonhard, rendraient incontestable que l'aire de diffusion des Amazones coïncide avec celle des Hétéens. D'abord, la patrie assignée par toutes les sources autorisées aux Amazones se trouve dans la région entre l'Halys et l'Iris, région que tous les textes attribuent aux Leuko-Syriens : c'est ainsi que les Grecs appelaient les débris des populations hétéennes. Le nom des Amazones, en effet, n'est pas seulement attaché à la vallée du Thermodon; il s'étend, à l'ouest, au fleuve Lykastos[1] qui se jette dans la mer à Amisos; à l'est

1) On s'étonne que M. Leonhard n'ait pas rappelé, à propos de Lykastos, le roi mariandyne légendaire Lykos, et Lykaon père de Pandaros, roi de la « Petite Lycie » de l'Hellespont. Ne faut-il pas aussi corriger en Likydas le Litydas dont Hécatée fait le roi qui aurait reçu à Sinope l'Amazone éponyme de la ville et rapprocher les noms d'Autolykos dont on fit le fondateur légendaire de Sinope et des Amazones Déilyké et Oiolyké (pour un groupement de ces noms en λυκ, cf. C. de Carra, *Gli Hethei Pelasgi*, I, p. 667 ; mais, partout où il met des génies lumineux solaires, mettre des loups, les féroces pourvoyeurs de la mort dans les mythologies primitives). De même, M. Leonhard aurait pu rapprocher Chadisia de Chadas, en Arménie, près de l'Araxe, d'autant plus qu'une scholie d'Apollonios (II, 972) apprend que le Thermodon était appelé par les indigènes *Araxes*. Araxes et Chadisia seraient ainsi des noms alarodiques ou caucasiens [M. Leonhard n'a pas manqué de rapprocher Chadisia de Kadesch, ce qui est au moins aventureux. De Carra, *op. cit.*, p. 560 a déjà rapproché

à l'*Amazonius mons* dont le nom survit dans le Mason-Dagh; entre le Lykastos et le Thermodon, coule l'Iris; Thémiscyra et Chadisia seraient les deux villes sises de part et d'autre de son delta; Thémiscyra aurait été une ville murée contenant un palais fameux et un temple d'Arès et d'Artémis : c'est non le pays, mais la capitale des Amazones. Hercule et les Argonautes, et Thésée en tant qu'Argonaute ou compagnon d'Hercule, passent pour y avoir vaincu les farouches guerrières; ces légendes seraient autant de souvenirs de la conquête de Sinope sur les Leukosyriens, par les Ioniens.

Des rives du Thermodon, les Amazones paraissent avoir avancé vers l'ouest, le long de la côte. C'est là qu'elles furent volontairement confondues avec les Alazônes ou Halizônes qu'Homère connaît aux bouches de l'Halys et qu'on finit par transporter avec elles sur le Tanaïs et l'Hypanis. S'il y a eu là confusion voulue de la part des érudits alexandrins, les fondations qui sont attribuées aux Amazones dans cette région semblent loin d'avoir été choisies au hasard. Ce sont de très vieilles places qui peuvent remonter à l'époque hétéenne. En partant de Thémiscyre, on rencontre d'abord Sinope, la plus ancienne place de commerce du littoral, puis Kynna, proba-

Alep (*Chal-ep*) des Chalybes (*Chal-ibi*)]; ces noms ont donc pu être donnés par les Hétéens ou des populations apparentées. Quant à *Thémiscyra*, je me demande si ce n'est pas une altération de *thémiskydra* (par attraction du toponyme grec *Scyros*) : le nom serait à rapprocher 1° de celui de *Skydrothemis*, roi de Sinope vers 290 dans la légende de l'institution du culte de Sérapis (à moins de lire *Scyrothemis* dans le texte unique de Tacite); *skyro* serait à rapprocher de σκῦρος — *securis*, *skydro* de σκυθρός, rude, colère. (Pour les noms en *thémis*, cf. ma note *Revue épigraphique*, 1913, p. 215); 2° de celui d'Οἰτόσυρος ou Οἰτόσκυρος l'Apollon scythe (cf. C. de Carra, *Gli Hethei Pelasgi*, I, p. 533-5 et ajoutez Phanosyra, fille de Péon). Thémiscyre paraît avoir été remplacée à l'époque historique par le port de Λαμύρων dont le nom rappelle à la fois Lamyra et Myra en Lycie et Lamos en Cilicie, tous trois fleuves et villes. Sur les noms de la série Lamos-Lamyros, cf. Fick, *Vorgriechische Ortsnamen*, p. 31; Kannengiesser, *Klio*, 1911, p. 42). Il faut en rapprocher aussi le Télamos et le Lagmos, rivières qu'une scholie de Lycophron cite au pays des Amazones avec l'Iris et le Thermodon. Télamos n'est peut-être qu'une déformation voulue de Lagmos où l'on aura cherché à retrouver le nom de Télamon, l'adversaire primitif des Amazones dont Héraklès et Thésée ont pris la place.

blement la ville des Mariandynes qu'a remplacée sa voisine Héraclée-Pontique; peut-être aussi Thiba, localité bithynienne proche du Bosphore[1].

En Bithynie encore, on trouve, comme fondations amazoniennes, tout un groupe de petites places, non localisées, deux à nom grec, Élaia et Isokrateia, trois à nom thraco-phrygien, Tralla, Palla, Mazaion. M. Leonhard suppose avec vraisemblance que ce sont ici les érudits locaux qui ont transformé en Amazones autant de nymphes éponymes : c'est ce qu'on voit faire à Nonnos encore pour Nicée. M. Leonhard aurait pu ajouter qu'on doit problablement au Bithynien Arrien que les imaginations de ces érudits se soient transmises jusqu'à nous. Si Myrleia, entre Nicée et Daskylion où confluent le Makestos et le Rhyndakos, a été aussi donnée pour une fondation amazonienne, c'est que certains grammairiens y plaçaient l'Alybè des Halizônes (Hécatée de Milet, Ménékratès d'Eleia, Démetrios de Skepsis) tandis que d'autres localisaient sur l'Aisépos (Palaiphatos d'Abydos) ou identifiaient aux Chalybes du Pont ces alliés de Troie dans l'*Iliade* : déjà Ephore avait transformé dans l'*Iliade* Ἀλιζῶνες en Ἀμαζῶνες. Dans la plaine de Troie ces mêmes grammairiens voyaient un souvenir de l'armée amazonienne dans le « tombeau de Myrina », s'autorisant du vers homérique où Myrina est dite πολύσκαρθμος (*Il.*, II, 816) ; « celle qui saute sans cesse » ne pouvait s'entendre à leurs yeux que d'une Amazone au coursier bondissant[2].

C'est entre le Caïque et le Méandre que se groupaient les plus nombreuses fondations amazoniennes : Pitané, Myrina, Gryneion, Aigai, Magnésie du Sipyle, Kymé, Smyrne ; puis

1) M. Leonhard semble oublier que, si Sinope est peut-être un nom hétéen, Kynna et Thiba (cf. les Thèbes de Mysie et de Béotie et le thrace *diba*, village) ne sont certainement pas antérieurs à l'invasion thraco-phrygienne qui procède de l'Hellespont vers l'Arménie en sens contraire aux Amazones.

2) D'après *l'Iliade*, les hommes auraient appelé *Bateia* le *séma Myrinès*. Il faut comprendre que, dès l'époque de l'aède, on ne savait plus pourquoi ce tumulus portait le nom de Myrina. Pour l'épithète de Myrina, qui devait en faire une Amazone mais a pu s'appliquer d'abord à une jument sacrée, voir p. 16, n. 1.

Ephèse et son groupe, Pygéla, Latôreia, Anaia; enfin Mytilène dont M. Leonhard rapproche ingénieusement le nom de celui du roi hétéen Mutallou. Un élève d'Aristote indiquait très exactement que le domaine ionien des Amazones s'étendait de Pitané à Mykale ; il leur aurait été assigné par Hercule[1]. Quant aux explications de l'*Aigaion* et du *Myrtôon pélagos* par les Amazones Aigé et Myrtô, ce sont des inventions tardives dont il n'y a pas à tenir compte. M. Leonhard reconnaît que toutes ces fondations amazoniennes ne peuvent prétendre remonter aux Hétéens. De tous les noms cités, seuls Myrina (qui se retrouve près de Gortyne et à Lemnos, déjà dans l'inscription préhellénique sous la forme *morinail*) et Smyrna (Samorna sous sa forme non contracte) semblent appartenir à la couche préhellénique[2]. Quand les Grecs ne savaient expliquer pourquoi une ville du littoral avait un nom féminin, ils se bornaient à dire : « fondation des Amazones ». Amastris en offre un exemple instructif : bien que fondée vers 300 par une nièce de Darios Kodoman qui portait ce nom, un écrivain bithynien, Démosthène, con-

1) Heraclides Ponticus, *FHG*, II, p. 222. Pour Ephèse, M. Leonhard ne tient presque aucun compte des beaux travaux de Hogarth et de Radet que j'ai analysés dans la *RHR*, 1911. Pour Myrina, il ignore les pages de S. Reinach, *La Nécropole de Myrina*, p. 44-6. Pour Anaia, il ignore et l'article de Franz Cumont (*Rev. arch.*, 1905, I) et les recherches de J. Keil (*Jahreshefte*, 1909, *Beiblatt*) ; Anaia et Latôreia doivent apparemment leur nom à la déesse mère anatolienne, Anaïtis, Nana ou Latô. Pour la légende des Amazones à Samos, fondée sur l'existence d'une localité dite Πάναιμα dont on faisait la *Pourrières* résultant d'une bataille où elles auraient été exterminées, n'est-ce pas une simple fantaisie étymologique pour expliquer un nom de lieu carien (cf. Panamyès, Panamara à rapprocher du roi de Zendjirli, Panamou ?). Pour Mutallou et Mytilène voir déjà C. de Cara, *op. cit.*, I, p. 447. Kannengiesser, *Klio*, 1911, p. 25 rapproche aussi Mathymma de Lesbos des Matiènes (mais ne faut-il pas mieux séparer Ma-thymna comme Lépé-thymmos, Rhi-tymmos ; cf. Tymnos, Tymnessos en Carie).

2) Les noms de Magnésie et de Kymé sont venus de Grèce avec les Achéens ; (mais Kymé se serait appelée d'abord *Amazoneia* d'après Hécatée *ap.* Steph. Byz.); Gryneion vient de l'Apollon Grynos (ou Gyrnos, nom mysien, *BCH*, 1910, 390, 38) ; Aigai signifie peut-être *les chèvres* et Pitané — pour *titané* — *la crayeuse*.

temporain d'Euphorion (v. 230) expliquait déjà ce nom : ἐξ Ἀμαζόνος οὕτω λεγομένης[1].

Pourtant, l'aire de diffusion des monuments hétéens offre avec celle des légendes amazoniennes une coïncidence qui, bien que moins complète que ne le veut M. Leonhard, n'en est pas moins remarquable. Il est facile d'expliquer pourquoi il n'y a pas d'Amazones dans les pays hétéens de Cappadoce et de Syrie. Si le centre des monuments hétéens est plus continental — entre le Skylax, l'Euphrate et l'Oronte avec le Taurus pour épine dorsale — que le centre des légendes amazoniennes — de Sinope à Thémiscyre — c'est que les Grecs n'ont connu qu'après Alexandre ces régions centrales du plateau anatolien ; de même, la Syrie du Nord leur ayant été fermée jusque là, ils ont ignoré les vestiges des Hétéens qui se succédaient au Sud du Pyramos vers l'Oronte et vers l'Euphrate et n'ont par conséquent pas éprouvé le besoin de faire intervenir les Amazones pour les expliquer[2].

1) M. Leonhard n'a pas non plus su tirer parti du mémoire d'Imhoof-Blümer sur les monnaies Amazoniennes (*Nomisma*, 1908, IV). On peut le résumer ainsi : ces monnaies se trouvent surtout dans les villes éolo-ioniennes qui font dériver leur nom de celui d'une Amazone (sont dans ce cas, d'après les textes : Pitané, Kymé, Myrina, Aigai, Smyrne; Phocée et Ephèse, qui ont aussi des monnaies amazoniennes, ont pu être tenues aussi pour fondations amazoniennes); Kymé étant la seule de ces villes à frapper de ces monnaies dès l'époque hellénistique, les siennes ont dû servir de modèle ; un type différent, élaboré à Smyrne, s'est imposé dans les villes de l'intérieur qui, à l'époque impériale, ont voulu se créer des titres de noblesse amazonienne : Magnésie, Thyateira, et, avec des variantes, Kotyaion, Ancyre, Kibyra, Amisos, Sinope (dans les deux dernières les Amazones sont coiffées d'une tête de loup : ce serait pour expliquer leur nom de *lykastiennes*); le combat d'Héraklès avec Hippolyte a dû commencer à devenir type monétaire à Hérakleia Pontique; de là, il s'est répandu à Tomes, Périnthe, Alexandreia Troas.

2) Les quelques passages où l'armée amazonienne est qualifiée de *syrienne*, comme celui de Pindare (fr. 32) que néglige M. Leonhard, doivent s'entendre ou par une allusion aux Leuko-syriens de la région entre l'Halys et l'Iris, ou par un souvenir des conquêtes assyriennes en Cilicie et en Syrie. Même mélange de souvenir hétéens et de souvenirs assyriens dans le personnage de Memnon. Il n'aurait pas fallu omettre de signaler qu'on avait fait de Syros un fils de l'Amazone Sinope et d'Apollon, et que l'Apollon scythe s'appelait *Oitosyros* d'après Hérodote (cf. l'Apollon *Oteudanos* de Péonie; Heuzey, *Mission en Macédoine*, p. 19).

De toute façon, on ne saurait voir un hasard dans le fait qu'en dehors de la Leukosyrie de Thémiscyre, une zone de vestiges hétéens s'étende du Sangarios à la Kabalis et à la Lykaonie où les légendes de Priam et de Bellérophon localisent les Amazones; on ne saurait davantage attribuer au hasard que le groupe des fondations amazoniennes sur la mer Egée ait pour centre le Guerrier de Nymphio et la Niobé du Sipyle, œuvres certainement hétéennes, et pour extrémités, au Sud Ephèse dont l'Artémis offre tant d'analogies avec celui de la grande déesse hétéenne du Nord, la vallée du Caïque où Homère connaissait encore des *Kéteioi*.

Si, à l'époque historique, l'imagination grecque ne voit plus en Thémiscyre que le séjour primitif des Amazones, c'est que, après la fondation de Sinope et de ses colonies Kérasonte et Trapézonte, les Amazones durent, par l'îlot Arétias où elles auraient élevé un temple à leur père Arès, émigrer, avec cette île d'Arès même, jusqu'aux bouches du Phase. De Colchide, quand les colonies grecques les chassèrent de la côte, on les refoula dans l'intérieur du Caucase comme le fait Eschyle : la Kytaia du Pont fut rejetée sur le haut Phase où *Kutaïs* donne toujours son nom à un district du Caucase. C'est d'au delà du Caucase que leur reine serait venue trouver Alexandre. Quant le Caucase, à son tour, fut connu, il fallut reléguer les Amazones plus au Nord. De la bouche du Tanaïs où les plaçait déjà Euripide près des mystérieux Cimmériens, elles remontèrent entre le Manytsch, la Volga et la Caspienne en plein pays sarmate : c'est que, chez les Sarmates, — qu'on disait issus de l'union des Amazones et des Scythes Skolotes, — à en croire Hippocrate (qui remarque par ailleurs la ressemblance des femmes et des hommes chez les Scythes) « les femmes montent à cheval et combattent avec la flèche et l'épieu tant qu'elles sont vierges ; elles doivent le rester jusqu'à ce qu'elles aient tué trois ennemis[1]. »

1) *De aeris*, c. 19; trad. Littré, II, p. 72. Les Circassiens auraient conservé le souvenir de combats de leurs ancêtres contre des Amazones sur les bords caucasiens de la Mer Noire (Reinegg, *Beschr. des Kaukasus*, I, p. 238).

C'est de là qu'elles vinrent trouver Alexandre ; c'est là que les connut Pompée dans son expédition du Caucase d'où son historien Théophane de Mitylène rapporta la curieuse description de leurs rapports avec les Gargaréens que résume Strabon (XI, 5).

A côté de ces coïncidences géographiques, M. Leonhard a cherché à grouper toutes les similitudes que le costume et l'armement classiques des Amazones montrent avec ceux que font connaître les monuments hétéens. Voici, mieux classés, les points de comparaison que les Hétéens fournissent.

Comme armes, à côté du bouclier rectangulaire, souvent carré, un bouclier échancré de part et d'autre, manifestement en osier, qui se rapproche de la *pelté* amazonienne ; l'arc simple, alors que l'influence des Scythes fait donner aux Amazones l'arc composite ; la hache, soit à double tranchant (*pélékys*, *labrys*), soit à un seul tranchant, l'autre côté formant pic plus ou moins recourbé (*sagaris*), hache qu'on retrouve, sous ces deux formes, chez les Amazones ; le court glaive recourbé, presque un cimeterre, qui est souvent donné aux Amazones par analogie avec l'*akinakès* scytho-perse, et qui alterne chez les Hétéens avec une épée plus longue à double tranchant et poignée de type mycénien.

Quand la tête du Hétéen n'est pas coiffée d'une haute mitre conique, on reconnaît la coiffure : cheveux tombant en deux longues tresses sur les épaules ou ramenés en toupet au sommet de la tête. C'est par ce toupet que les Egyptiens saisissent les Hétéens sur leurs tableaux de bataille comme les Grecs le font souvent dans les Amazonomachies.

En même temps, les Hétéens sont toujours rasés. Peut-être ces cheveux longs combinés avec le menton imberbe et les vêtements flottants ont-ils contribué à faire prendre les Hétéens pour des femmes : on sait que l'on hésite parfois à se prononcer sur le sexe devant les sculptures hétéennes.

Le culte fournit des rencontres plus caractéristiques encore que l'équipement.

Les divinités dont les noms sont toujours rattachés à ceux

des Amazones — soit comme ancêtres de leur race, soit comme recevant d'elles des temples, — sont Arès et Artémis. Ces noms recouvrent un dieu guerrier et une déesse des forces de la nature, de ses forces fécondantes comme de ses forces sauvages si l'on songe au double caractère de *multimammia* et de *potnia thérôn*, dompteuse de lions ou de cerfs, que réunissaient l'Artémis d'Ephèse et ses sœurs, les *matres* anatoliennes.

Or, les monuments montrent qu'un couple semblable présidait au panthéon hétéen. Le dieu et la déesse sont montés sur les animaux sacrés, lion ou panthère, taureau ou bouc, plus rarement cerf: ailleurs, ces animaux accostent le dieu, portent une hache d'une main, un *lituus* ou un foudre de l'autre; le dieu peut être aussi figuré sous forme d'une épée dont la poignée est remplacée par une tête mitrée et qu'accostent deux lions, ce qui rappelle le glaive sacré, fétiche de l'Arès scythe. Le dieu est Teshoub (Soutekh, dans le traité avec Ramsès II), la déesse sans doute Hipa (surtout connue par les noms des princesses hétéennes Toudou-hipa, Poudou-hipa, Goulou-hipa)[1]. La déesse a porté comme le

1) Pour les noms en Hipa et la sigification de Poudou « serviteur », cf. A. Gustavs, *Oriental. Litzeit.*, 1911, p. 340. Pour les déesses de Mylasa et de Stratonicée *multimammia* brandissant deux bipennes, et pour le dieu androgyne à la bipenne carien, M. Leonhard n'a pas connu le mémoire de P. Foucart sur *Le Zeus Stratios de Labranda, Monuments Piot*, XVIII, p. 145-75. J'ajouterais qu'on doit se demander s'il ne faut pas rapprocher *Agdistis* de *Adagyès* que Hésychius donne comme dieu hermaphrodite des Phrygiens (cf. *Ada*, aimée ou amante, déesse-mère, dont le nom est porté par Ada et traduit par Artémisia dans la dynastie carienne, et *Gyès*, apparenté au héros *Gygès*?).

Pour les monnaies de Sinope, le renvoi aurait dû être Babelon-Reinach, *Recueil général des monnaies grecques d'Asie Mineure*, I, pl. XXVII, 21 et 30 et la description : idole de face sur une base à colonnes et figures, elle est coiffée d'une toque (du type de nos toques de magistrats) perlée; la barbe est longue et calamistrée; dans la droite étendue, un grand canthare; dans la gauche un sceptre, sur chaque épaule un petit génie; deux autres aux deux angles de la base; le vêtement qui forme gaîne paraît décoré de figures. Par ce détail comme par l'ensemble, l'idole offre une curieuse ressemblance avec l'Artémis d'Ephèse. Quant au dieu Teshoub, au lieu de le rapprocher du Téisbas alarodien (cf. le roi cimmérien Téispas et Toushpa, le nom alarodien de

dieu, la double hache et on les retrouve tous deux aux extrémités du monde hétéen : le Zeus Stratios à Mylasa comme à Amasie, la déesse aux deux Komana du Pont et de Cataonie.

Tous les détails du culte éphésien se retrouvent autour des idoles hétéennes. Lions couchés et lions ailés ou griffons, aigles ou faucons, protomes de chevaux ou de béliers, de taureaux ou de cervidés, tels sont les animaux qui entourent ou ornent l'idole d'Ephèse. Il faut sans doute ajouter « les abeilles » et « les bourdons » dont le nom est porté par les deux confréries qui desservent le culte d'Artémis, les *Mélissai*, prêtresses qui exécutent peut-être les danses armées[1], danses qui sont censées rappeler celles des Amazones; les *Essênes*, sans doute eunuques à qui préside le grand prêtre ou *mégabyzos* dont le costume, tel que le révèle une figurine d'Ephèse[2], est celui même du roi-prêtre hétéen. La couronne tourrelée, naophore ou naoforme, de l'*Ephesia* se retrouve à Boghaz-Keuï : elle provient de l'usage qui a amené à toujours figurer la Mâ-Cybèle assise dans un *naos*, l'usage de la procession de la déesse-mère dans son tabernacle attesté pour Hiérapolis, Komana, Ancyre, Pessinonte et Ephèse. Dans toutes ces villes on sait que la déesse avait des

Van), M. Leonhard veut l'identifier à Attis. En faveur de cette thèse qui, des Phrygiens à qui est généralement attribuée son introduction, reporterait ce dieu aux Hétéens, M. Leonhard aurait dû citer les remarques de Sayce, *Proc. Bibl. Soc.*, 1909, p. 44, 228.

Pour les versions de la légende d'Attis-Cybèle, voir leur classement par J. Toutain, *RHR*, 1909, II. On peut revendiquer Attis comme hétéen, car il est plus lydo-anatolien que thraco-phrygien ; mais, quoi qu'en ait M. Leonhard (p. 39), Sabazios reste exclusivement thraco-phrygien.

1) D'après les images qui représentent ces danses et d'après des textes qui appellent *sakos* le bouclier qu'on y frappe en cadence, on doit s'imaginer celui-ci comme étant resté à Ephèse la *pelté* scytho-perse en osier. En comparant la Myrina πολυσκάρθμος de l'*Iliade* avec les εὔσκαρθμοι ἵπποι de Poseidon ainsi qu'avec les noms équestres des Amazones, on peut se demander si ce ne sont pas des bondissements de chevaux que leur danse était censée imiter. On pourrait admettre en ce cas que la déesse ait d'abord été connue sous forme de cavale avant d'être représentée entre deux chevaux dressés (voir A. Reinach, *C.-R. Ac. Inscr.*, 1912, p. 231).

2) Voir ma note *RHR*, 1910, p. 370 et Ch. Picard, *R. de Phil.*, 1913, p. 79.

hiérodules, ; à Komana ils atteignaient au chiffre de 6.000 du temps de Strabon et étaient encore tous pris parmi les Kataoniens en qui il est permis de voir des descendants des Khétas. Si des Grecs du temps d'Hécatée ont vu de pareilles troupes de femmes s'agiter, la bipenne en main, autour de leur déesse, un pareil spectacle n'a-t-il pas dû singulièrement influer sur la légende amazonienne? Enfin, « les lettres éphésiennes » gravées sur les pieds, la ceinture et la couronne des copies de l'Artémis d'Ephèse comme formules magiques pourraient être un souvenir des inscriptions dont les Hétéens ornent ces parties de leurs images divines. Deux des types féminins de l'Ionie dont les fouilles du plus ancien temple d'Ephèse ont démontré l'ancienneté, se retrouvent dans les monuments hétéens, trop semblables pour n'en être pas les prototypes: la déesse assise à polos circulaire d'où retombe un long voile[1]; la déesse qui paraît s'élancer en déployant ses ailes recoquillées[2].

A côté de ces similitudes incontestables, qu'il a trop négligées, M. Leonhard en a signalé deux qui ne peuvent être acceptées sans réserves[3]. Hippolyte, conducteur de chevaux et fils d'Amazone qui périt par l'amour de *Phaidra* « l'étincelante », serait un pendant d'Attis-Adonis, tué ou émasculé par suite d'une passion frénétique pour la déesse-mère qui serait aussi déesse-solaire, le soleil étant féminin en hétéen ; de là viendrait que le roi et les prêtres

1) Cf. p. ex. Perrot, IV, p. 280 et 281 (Marash); dans 281, elle tient un enfant sur les genoux à la façon des *Matres* ioniennes.

2) *Cf.* p. ex. Garstang, pl. XLIV (Malatia); p. 216, n. 54 (Iazili-Kaïa).

3) Pour l'hypothèse qui voit dans la légende des Amazones à Trézène, Athènes et Pyrrhichos, et de Myrsilos à Olympie, les traces d'une invasion hétéenne en Grèce, M. Leonhard a pu s'appuyer sur l'autorité de Hall, *Journ. Hell. Stud.* 1909, 20. On ne saurait assez regretter que ce savant égyptologue ne soit laissé aller à édifier des hypothèses qui ne sont pas moins fragiles que celles des panbabylonistes. Puisse une hétéomanie renouvelée du P. de Carra ne pas remplacer la phoenicomanie! Tout ce qui est certain c'est que le Myrsilos de la légende de Pélops doit être rapproché du roi lydien de ce nom, Myrsilos fils de Myrsos. Dans les deux dynasties du Sipyle et de Sardes, des éléments hétéens ont pu persister.

hétéens, adorateurs du soleil, s'habillent en femmes, se rasent, se parent de boucles d'oreilles, ou, même, s'émasculent. Si les prêtres, en vêtements de femmes, ont offert leur virilité à la déesse, les prêtresses n'ont-elles pu, de même, costumées en guerriers, couper un de leurs seins en son honneur ? Ne serait-ce pas l'origine de l'étymologie bien connue du nom des Amazones[1] et leur union annuelle au printemps avec des hommes d'un peuple voisin — les Gargaréens quand elles furent transférées au Caucase — n'aurait-elle pas été imaginée d'après les grandes fêtes

1) M. Leonhard a cité, à l'appui de cette hypothèse, un curieux fragment de Palaiphatos, *De Incredib.* 33 : « d'aucuns soutiennent que les Amazones n'étaient pas des femmes guerrières, mais des hommes barbares. Ils portaient des tuniques traînantes et couvraient leur tête de mitres, ils se rasaient les joues : c'est pourquoi ils étaient appelés « femmes » par leurs ennemis; elles brûlent leur sein droit ». Cette dernière phrase a été visiblement ajoutée pour identifier aux Amazones les pseudo-guerrières Sarmates. M. Leonhard aurait donc dû éviter de s'appuyer sur elle pour admettre que cette mutilation était pratiquée par les adoratrices de la Mâ-Bellone hétéenne. La véritable explication du nom des Amazones me paraît devoir être cherchée dans les noms de lieux anatoliens où rentre manifestement celui de la déesse Mâ (cf. le Zeus Mazeus des Phrygiens et peut-être Μάσχρις, qu'on donne pour un Dionysos carien :est-il l'Arès de Mâ ? Cf. pour la construction du nom, Atargatis, l'Athar d'Até), Athéna *Magarsis* près de Tarse, *Mazaka* (Césarée de Cappadoce), *Mazaion* qu'on donne précisément pour équivalent à *Amazonion* en Bithynie, *Amaseia* et *Amastris*, le mont *Masios* du Pont, peut-être aussi *Mastaura* de Lydie; moins proches sont les deux *Komana* (on connaît, d'ailleurs, une peuplade de Koumani) et *Malatia* (Mélitène). Ces noms composés avec Mâ paraissent avoir existé également en thraco-phrygien comme le montrent les noms thraces d'homme (Mazaia, Madyès) et de lieu (Mazousia, Masteira, Madytos). Si les Grecs ont assimilé le nom indigène théophore à Ἀμαζών, c'est probablement que les prêtresses de la *multimammia* mettaient, selon la mode crétoise, cet attribut du sexe en évidence. Dans l'*Amazone*, l'*a* aurait été d'abord intensif. Les Amazones seraient les « femmes fortes en sein », « aux sains robustes ». C'est déjà l'explication de A. Maury, *Religions de la Grèce*, III (1859) dont la conclusion annonce celle de M. Leonhard : « Les Amazones correspondent aux prêtres hermaphrodites de Cybèle et de l'Artémis d'Éphèse. La légende, s'emparant de cette donnée, fit passer dans leurs actes un hermaphroditisme qui n'était d'abord que symbolique ». On pourrait aussi voir dans les Amazones « les lancières » d'après ces gloses d'Hésychius : μαζάκις · δόρυ παρθικόν, — ἀμαζακάρχν · πολεμεῖν (en perse). Le nom serait, en ce cas, iranien.

données pour le retour de la saison féconde où, autour de l'hiérogamie de Mâ-Cybèle avec Papas-Attis, les hiérodules s'offraient à tout venant ?

III. — *Les éléments phrygiens, cimmériens et scythiques de la légende amazonienne.*

Ainsi, que l'on considère leur lieu d'origine ou leurs conquêtes, leur équipement ou leurs cultes, les analogies entre Amazones et Hétéens paraissent trop nombreuses pour être fortuites ; elles forment un ensemble si cohérent qu'on ne saurait plus repousser l'évidence : expansion et religion des Hétéens sont le noyau des légendes amazoniennes.

Le principal tort de M. Leonhard, c'est de n'avoir pas voulu voir que, s'il avait ainsi dégagé le noyau, il ne fallait pas pour cela refuser de voir les enveloppes qui ont revêtu ce noyau primitif assez complètement pour le dissimuler longtemps et l'altérer profondément. Il me semble qu'autour du noyau *hétéen* on peut distinguer trois enveloppes : la première, *phrygienne*, la deuxième, *cimmérienne*, la troisième *scythique*. En cherchant à dégager leurs traits distinctifs, nous nous rendrons mieux compte de la façon progressive dont s'est formée la légende amazonienne.

Éléments phrygiens. — Sur un point essentiel, l'influence des Scythes, des Cimmériens et des Phrygiens a concordé. Peuples cavaliers, c'est à eux que les Amazones doivent d'avoir quitté les chars qui leur sont encore prêtés parfois (et dont se servaient, d'ailleurs, aussi les Cimmériens) pour prendre leur rôle d'*amazones*, au sens où ce mot est devenu nom commun. M. Leonhard a beau insister sur le fait que ce sont les Hétéens qui ont introduit le cheval en Asie Mineure (pour Babylone, ce rôle paraît rempli par les Kosséens, pour l'Égypte par les Hyksos, peuples l'un et l'autre apparentés aux Hétéens) ; il aurait pu même ajouter que deux centres de leur puissance — la Cilicie dans la Bible, la Cataonie dans les textes classiques — sont restés renommés

pour leurs chevaux. Les héros cavaliers sont restés propres au pays des chevaux *nyséens*. Il n'en reste pas moins certain que les Hétéens, sur leurs monuments, ne paraissent jamais à cheval, mais en char. Le fait même qu'ils montrent leurs dieux *debout* sur des animaux — lions ou panthères, taureaux ou chèvres — indique clairement qu'ils ignoraient l'équitation. Je ne comprends pas que M. Leonhard puisse écrire que « c'est là une idée qui ne peut venir qu'à un peuple de cavaliers » (p. 109). Tous les dieux-cavaliers que nous font connaître en Anatolie monuments et monnaies (Blaundos, Tripolis, Hiérapolis, Attouda, Mastaura) sont thraco-phrygiens ; le « héros-cavalier » est le signe le plus certain de la présence d'une tribu venue de la Thrace, patrie de ce type divin [1]. Il dominait si puissamment l'imagination au sud de la Phrygie qu'après y avoir pris les noms des héros-

1) La présence de cavaliers hétéens dans les sculptures de Médinet-Habou (Lepsius, III, pl. 13, 164 et 166) n'est pas certaine, quoi qu'en dise M. Leonhard. Sur un relief de Marash (Perrot, *Hist. de l'Art*, IV, p. 282) on voit un guerrier conduisant un cheval par la bride ; mais le relief appartient aux monuments hétéens qui dénotent une influence assyrienne et ne doivent pas être antérieurs au XII[e]. On peut en dire autant des *fauconniers à cheval* dont des exemplaires ont été recueillis en pays hétéen.

Un bronze de la Syrie du Nord publié par Chantre, *Mission en Cappadoce*, f. 124, montre, sur un âne ou un mulet (sans doute l'onagre que les textes montrent employé en Arménie, en Perse, en Lycaonie, Cataonie et Syrie du nord) caparaçonné, un cavalier qui porte un faucon sur son poing gauche ; un autre bronze du même type a été trouvé à Killig non loin de Sakzé-Geuzu mais beaucoup plus grossier (Garstang, *Land of the Hittites*, pl. XI).

A-t-on remarqué que la fauconnerie, qui apparaît chez les Hétéens, dérive peut-être d'un culte du faucon ? On peut l'induire de la comparaison de stèles hétéennes (Perrot, IV, f. 281), et reliefs phrygiens (Perrot, V, 170), de bronzes cappadociens (Chantre, pl. XXXIV), d'ivoires éphésiens (Hogarth, pl. IV, XI, XV, XXV) ; le grand dieu à Jazili Kaïa porte sur son poing droit un oiseau qui peut être aussi bien un faucon qu'un aigle (Garstang, pl. LXXI). Un personnage qui paraît sacerdotal porte un faucon sur son poing droit dans un des reliefs du palais de Sakzé-Geuzu (Garstang, pl. LXXX).

L'emploi de la cavalerie chez les Hétéens n'est pas prouvé par celui du char de guerre (sur le char hétéen, outre le mémoire de Studniczka, *Arch. Jahrb.* 1907, cité par M. L., il aurait gagné à connaître les dissertations de ses élèves Nuoffer, von Mercklin et Nachod) ; il ne l'est pas davantage par les panaches des casques hétéens qui paraissent faits en queue de cheval.

cavaliers grecs, Bellérophon, Persée ou les Dioscures, il persista dans les saints-cavaliers : c'est là que saint Georges le Cappadocien paraît être monté à cheval [1].

Peut-être ces héros cavaliers portaient-ils déjà la bipenne puisque son culte appartient au fond préhellénique ; toujours est-il qu'il fut renforcé à cet égard en Phrygie où la plupart des déesses-mères et plusieurs des dieux cavaliers que présentent les monnaies tiennent la bipenne amazoniene.

Dans la transformation des Amazones en cavalières —, transformation qui n'a, d'ailleurs, jamais été assez complète pour ne pas laisser les Amazones combattre à pied et même en char, — on ne saurait donc préciser la part des trois peuples cavaliers qui envahirent l'Asie entre le XIV[e] et le VII[e] siècle. Pour les autres éléments qu'ils ont ajoutés successivement au noyau primitif, on peut essayer de les répartir.

Ainsi, on peut attribuer aux Phrygiens :

1° Les éléments thraces de la légende amazonienne : la reine des Amazones dite Θρᾶσσα τὸ γένος dans l'*Aithiopis* ; l'invasion des Amazones en Thrace ; l'analogie du rôle des Ménades en tant qu'ennemies des hommes et guerrières dans les légendes thraces de Lemnos, d'Orphée, de Penthée ; l'Iris devant son premier nom, Eridios, à un roi scythe nommé Haimos (Arrien) ; le nom de Sinope expliqué par le mot thrace *sanapé* qui signifierait « ivre », nom que se serait valu l'Amazone fondatrice de la ville [2] ; enfin, les Amazones parlant thrace (Schol. Apoll., II, 946).

1) Pour saint Georges comme successeur du héros-cavalier phrygo-cappadocien, c'est un point qui me paraît démontré par H. Grégoire, *Jumeaux et saints Cavaliers* (1906) malgré ce qu'en a dit le P. Delehaye, *Les légendes grecques des Saints Militaires* (1909), ch. III et *Byz. Zeitschr.*, 1912, p. 226. Fantassin jusque là, c'est dans l'iconographie cappadocienne que saint Georges apparaît comme cavalier.

2) M. Leonhard ignore la monographie de Robinson, *Ancient Sinope* (New-York, 1908). Cette notion d'ivresse attachée au nom d'une ville amazonienne pouvait, d'ailleurs, être due aux Hétéens qui paraissent avoir connu le vin et peut-être l'avoir introduit sous son nom indo-européen dans le monde sémitique (Sayce, *Proc. Bibl. Soc.*, 1910, p. 177 et 268). En dehors de la vigne sacrée du temple de Khaldis, le dieu arménien d'origine hétéene, il

2° Les héros proprement Phrygiens qui sont mêlés à la légende amazonienne : le bois sacré qui s'étendait près de Thémiscyre s'appelait Ἀκμόνιον ἄλσος ; Akmon passait pour le frère de Doias d'après lequel la plaine s'appelait Δοίαντος πεδίον ; c'est là que se serait élevé le sanctuaire d'Arès et d'Harmonia (d'après d'autres, Armenia), le couple divin dont les Amazones seraient issues. Or, Akmon, fils de Mên-Manès, le grand dieu phrygien (cf. Menuas, le dieu Arménien), passe pour père de Mygdon, éponyme des Mygdones et de la Mygdonie, dont on montrait le tombeau à Stektorion près d'Akmonia et d'Otroos; ces deux villes conservent le souvenir — et sans doute le sépulcre — des héros phrygiens Otreus et Akmon. En tous deux peuvent se refléter les Amazones qu'ils ont combattues, Akmon en tant que personnification de la hache, Otreus parce que son nom se retrouve dans celui d'une Amazone, Otrérè [1]. C'est sous la conduite d'Otreus et de Mygdon, fils d'Akmon, que Priam aurait combattu les Amazones sur les bords du Sangarios dont un des grands affluents, le Parthénios, qui se forme précisément près de ces villes, peut devoir son nom aux vierges guerrières.

3° Le souvenir des conquêtes phrygiennes en Asie jusqu'au Taurus. D'une part, avec la guerre des Amazones sous Eurypylé contre les Assyriens (Arrien, fr. 48), ou avec leurs exploits étendus « d'Athènes en Cilicie » (Nicolas de Damas, fr. 123) ou du Caïque en Cilicie (Diodore, III, 55), ou du Thermodon jusqu'en Lycie, Carie et Pamphylie (Aristide le Rhéteur), on semble avoir prêté aux Amazones les hauts faits des Phrygiens Mosques au

suffit de rappeler le dieu aux pampres d'Ivriz et le pressoir à vin de Boghaz-Keui (Garstang, pl. XLVI) ainsi que la légende de Midas et de la fontaine de vin ; le Pont est riche en vignes et un de ses ports s'appelait Oinoé.

1) Otrérè, fille d'Arès, aurait institué le culte de son père dans l'îlot Arétias que gardaient les oiseaux à ailes de fer dits Stymphalides, *FHG*, IV, 526. On connaît en Phrygie trois localités qui portent un nom semblable : Otroia et Otryai sur le lac de Nicée, Otrous en Phrygie centrale. On sait qu'*Otreus-Otrynteus* paraît correspondre en phrygien au grec *Atreus*.

temps de Tiglat-Phalasar I. — D'autre part, quand on représente les Lydiens livrant une grande bataille aux Amazones ou Héraklès les battant pour le compte de la reine lydienne Omphale ; quand d'autres légendes les montraient poursuivies par Sipylos ou Mopsos, qui ont laissé leur trace du Sipyle à Mopsueste (Diodore fait de Mopsos un Thrace, de Sipylos un Scythe), ou, comme on l'a vu, par ces autres héros phrygiens, Otreus, Mygdon, Priam, on croit se trouver devant l'écho de luttes historiques. Ce seraient ces luttes contre les envahisseurs moscho-phrygiens que l'on a vu commencer pour les Hétéens sur leur frontière du Nord sous ce roi Moursil que les Phrygiens paraissent s'être approprié sous les espèces de Myrsos l'Héraklide ou de Myrsilos le Tantalide. Peut-être Moursil doit-il ce renom à ce qu'il a réussi à faire passer les envahisseurs à son service : on voit, en effet, son fils Hattousil mettre en ligne, contre Ramsès II, les Lyciens et les Mysiens, les gens de Dardanos, Pédasos, Gergis et Ilion.

Éléments cimmériens. — Si nous passons à l'influence des invasions cimmériennes (env. 660-600) sur la légende des Amazones, on verra qu'elle se traduit d'abord dans la tradition selon laquelle Amazones et Cimmériens auraient envahi ensemble l'Asie-Mineure [1].

Quant à la bataille des Lydiens contre les Amazones chantée par Magnès de Smyrne [2], c'est peut-être une transposition des combats soutenus contre les Cimmériens par Gygès et par Ardys. Comme l'Amazone Eurypylé, Lygdamis le Cimmérien aurait étendu ses exploits de Troade en Cilicie ; la région de Sinope aurait été une des bases d'opération des Cimmériens et ils auraient vaincu les Scythes à Zéla [3]

1) Eusèbe à l'année 1078 ; Orose à l'année 783 ; en 1144, le même Eusèbe place un sac d'Ephèse par les Amazones, alors que ce sont les Cimmériens qui, entre 650 et 630, prirent Magnésie et brulèrent le temple d'Ephèse sans s'emparer de la ville.

2) *F. H. G.*, III, 396.

3) Hérod., IV, 129. D'après d'autres textes, la fondation de Sinope serait an-

Même la localisation des Amazones en Eolide peut devoir quelques-uns de ses éléments aux établissements qu'y eurent ces envahisseurs : ainsi l'on sait que les bandes cimmériennes se seraient maintenues longtemps à Antandros et on peut supposer que les deux Trarion de Troade devraient leur nom aux Trères, leurs alliés.

Les légendes sur le séjour en Thrace des Amazones sont peut-être dues en partie au fait que les Trères qui s'unirent aux Cimmériens étaient d'origine thrace ; de même, si les guerrières ont été reléguées plus tard en Chersonèse-Cimbrique, c'est qu'on y voyait le lieu d'origine des Cimmériens : ce pays d'Artémis Tauropole à qui les prêtresses immolaient les étrangers n'était-il pas particulièrement adapté à devenir la patrie des farouches guerrières ?

Éléments scythiques. — On sait qu'après l'invasion des Cimmériens les Grecs plaçaient celle des Scythes. Certaines d'entre leurs bandes seraient parvenues jusqu'à Askalon où elles se seraient établies près du temple de la Déesse syrienne. Celle-ci, pour les punir, selon Hérodote, les aurait transformés en androgynes. Autrement dit, l'absence de barbe et le vêtement flottant de ces Scythes avaient disposé les Grecs à y voir des femmes combattant en hommes [1]. Ils les distinguaient mal et confondaient, sous le nom de Scythes,

térieure à l'invasion cimmérienne qui l'aurait en partie ruinée ; on la place généralement pendant ce laps de temps, en 657 ou 631). A l'époque historique, le pays des Amazones, de Sinope à Arès, a pour population indigène, en outre des débris des Leuko-syriens et des Matiènes, les Skytènes qui seraient un reste des Scythes qui poursuivent les Cimmériens et les Chalybes qui s'étendent du Thermodon le long du Paryadrès. On peut se demander si ce n'est pas à ce peuple de métallurges que les Amazones doivent leur renom d'avoir été les premières à se servir d'armes de fer ; Xénophon a décrit chez ces peuples des danses guerrières qui rappellent celles des Amazones. (On sait que les anciens avaient déjà proposé de corriger dans Homère les Alyzones d'Alybé en Amazones de Chalybé).

1) Hérod., IV, 67 et 105. Cf. Hippocr., *De aer.*, 22. Outre l'absence de barbe, ces Scythes d'Askalon seraient affligés de la θήλεια νοῦσος. Hallyday, qui vient de consacrer à ce curieux texte une étude pénétrante (*Annual Bristish School*, XVII, 95-102), croit qu'il s'agit de *chamanes* habillés en femmes et se donnant pour tels. Ne faut-il pas y voir plutôt des hiérodules syriens, hommes costumés

à la fois Sarmates, Saces, Parthes et Massagètes. Tous étaient des peuples cavaliers et on attribuait à tous cet équipement thraco-scythe caractérisé par l'*alopékis* et les anaxarydes, que, au VIe siècle, les monuments ont toujours soin de donner aux Amazones alors qu'elles portent auparavant le costume phrygien[1]. De plus, chez certains d'entre ces peuples, les femmes paraissent avoir pris part à la guerre. On a cité plus haut (p. 13) le texte relatif aux jeunes filles Sarmates et on a vu comment a pu leur venir très naturellement le nom scythe d'*Oiorpatai*, *viricidae* « tueuses d'hommes », qu'elles auraient porté au dire d'Hérodote[2]. A l'époque de ces invasions, les Saces auraient été commandés par une sorte de Sémiramis, Sparethra ou Zarina[3]; un siècle plus tard, on connaît la reine des Massagètes, Tomyris, qui aurait battu et pris Cyrus; c'est probablement une de ses descendantes qu'il faut voir

en femmes ou le contraire; ces deux ordres de déguisements rituels sont connus dans les cultes syriens. Comme à Éphèse, ces hiérodules se seraient attribué une origine hyperboréenne. — Miss Bennett s'est récemment demandé si l'on ne devait pas voir une de ces pseudo-Amazones d'Askalon dans une figurine en terre cuite grossière de Philadelphie qui représente une femme assise, sans sein gauche (n'est-il pas cassé ou usé?), vêtue, d'une tunique collante à dessin incisé et coiffée d'une façon de bonnet phrygien (*Am. J. Arch.*, 1912, 480).

1) C'est aussi sans doute aux Scythes et aux Parthes — à moins que ce ne soit aux Numides — (plutôt aux Scythes puisqu'on voit une Amazone tirant ainsi déjà sur une amphore chalcidienne du milieu du VIe siècle, Loeschcke, *Bonner Studien*, p. 256) que les Amazones doivent le renom d'avoir su tirer de l'arc en fuyant (Diod., III, 54). Quant aux Scythes, c'est aussi à leurs usages qu'est apparemment emprunté le sacrifice du cheval attribué aux Amazones (Paus., I, 26, 6; Schol. Arist. Lys., 191) et, en partie du moins, le culte d'Arès : on a vu que, chez les Hétéens comme chez les Scythes, le dieu guerrier paraît représenté par un glaive dressé; c'est encore aux Scythes, Hippémolges et Galaktophages, que paraissent dues les traditions d'aprés lesquelles les Amazones se seraient nourries de lait de jument ou de viande crue. — D'après certains vases peints, il semble y avoir existé dès le VIe siècle une tradition parlant d'une invasion des Scythes et des Amazones jusqu'en Éthiopie, *Rev. arch.*, 1913, I, 99. Sur l'*alôpékis*, voir B. Schroeder, *Arch. Jahrb.*, 1912, 339.

2) D'autres auteurs affirment que Σαυροματῶν ἔστιν ἔθνος γυναικοκρατούμενον (Scylax, 2, 59; Symnos, 885). Des faits semblables sont attestés pour les Sigynnes iraniens du Caucase (Hérod. V, 9).

3) Diodore, II, 34. En parlant d'elle, il remarque : « en général les femmes des Saces sont vaillantes et partagent avec leurs maris les périls de la guerre ».

dans Thalestris, la reine des Amazones qui vint trouver Alexandre[1]. Aussi fit-on des Amazones les femmes d'une peuplade scythique du Caucase ou de la Scythie qui, de quelque façon, se seraient débarrassées de leurs maris.

Autres éléments historiques. — Tomyris la Massagète, Zarina la Sace, Sémiramis, dont la légende s'est surtout développée en Arménie, ces reines qui ont vécu dans la région du Caucase à l'époque où les Grecs s'établissaient sur ses côtes pontiques (VIII-VII[e] s.), plus tard les grandes souveraines à demi-légendaires des Indiens comme Cléophis ou des Parthes comme Rhodogune, ont pu exercer leur action sur la légende des Amazones. Les mythographes de l'époque alexandrine (dont nous avons des abrégés chez Diodore et chez Justin) ont plus ou moins ingénieusement combiné toutes ces légendes suivant le goût evhémériste du temps. Partout où les voyageurs ou les historiens mentionnaient que les femmes avaient pris, exceptionnellement ou régulièrement, part à la guerre, ils placèrent les Amazones. C'est ainsi que l'anecdote des Lemniennes qui tuent leurs maris, jointe au culte d'une déesse-mère peut-être appelée *Zerynthia*, fit rentrer dans le cycle amazonien Lemnos, puis Samothrace, enfin la Chersonèse Taurique quand le culte d'Arthémis Tauropole et la légende d'Iphigénie y eurent été transférés. En Afrique, si les mythographes parlent d'une race de guerrières libyennes divisée entre les Gorgones et

1) Bien que Thalestris qui vint trouver Alexandre à son retour d'Hyrcanie paraisse avoir régné au N.-O. de la Caspienne (Strabon, XI, p. 505; Arrien, VII, 13 : les Amazones auraient porté des haches et supprimé le sein droit pour tirer), Diodore, dominé par la tradition, écrit : elle régnait sur le pays situé entre le Phase et le Thermodon (XVII, 77). La reine Cléophis ou Omphis (par attraction d'Omphale ?) qu'Alexandre connaît aux Indes où des femmes combattent contre lui (Diod., XVII, 84) est une sorte de doublet de Thalestris; on rattachait ces Indiennes guerrières à *Pandaia*, fille qu'Hercule aurait laissée dans le *Pendjab* (Arr., *Ind.*, 8). Chez le Pseudo-Callisthène et chez Julius Valérius la confusion atteint à son comble : la reine qu'Alexandre trouve aux Indes s'appelle Candace (confusion due sans doute aux Éthiopiens qu'on plaçait sur le golfe Persique); elle est la mère d'un Candaulès et voisine des Amazones dont la grande fête consiste à sacrifier pendant 30 jours des chevaux à Zeus, Poseidon, Héphaistos et Arès.

les Amazones, c'est qu'une organisation militaire des femmes était connue chez les Auséens du lac Triton et les Zauèques de Zeugitane, en même temps que le culte d'une déesse guerrière assimilée à l'Athéna grecque et à la Neith égyptienne; c'est aussi que les Ethiopiens de Méroé passaient pour être gouvernés par des reines, les Kandace. Voisines des Atlantes, ces Gorgones ont pu recevoir certains de leurs traits des Berbères et des Guanches chez qui on a signalé des femmes guerrières, comme les Amazones libyennes ont pu devoir quelque réalité aux Kandace éthiopiennes et aux luttes sanglantes entre vierges libyennes des bords du Tritônis[1]. Ce n'est pas autrement que nous parlons des Amazones du Dahomey et c'est la présence d'Indiennes guerrières qui a fait donner le nom d'Amazones au grand fleuve brésilien, comme les Grecs mettaient ce nom partout où ils entendaient parler de femmes belliqueuses.

IV. — *L'évolution de la légende.*

Si les fantaisies des Denys Skythobrachion et autres mythographes ont ainsi submergé, au milieu des plus invraisemblables imaginations, le noyau historique que contiennent les légendes des Amazones, ce noyau ne s'en laisse pas moins dégager. Seulement, on l'a vu, il s'est augmenté à travers les temps d'une série d'enveloppes qui n'ont pas laissé de déteindre sur lui; chaque enveloppe conserve le reflet d'une époque; et, ne vouloir voir que les Hétéens à la base de la légende amazonienne est aussi peu scientifique que d'y reconnaître exclusivement l'écho des invasions cimmériennes ou la seule transposition des danses guerrières auxquelles les prêtresses se livraient autour de certaines déesses-mères d'Anatolie. Nous avons vu d'où et comment sont venus les éléments qui se sont surajoutés à ce noyau primitif fourni par les Hétéens. Essayons, pour finir,

1) Voir sur ce rite A. Reinach, *RHR*, 1910, I, p. 199.

de reconstituer comment, sous leur action, la légende amazonienne a évolué dans le temps et dans l'espace.

Quand l'avant-garde des Phrygiens, passant l'Hellespont, s'établit en Troade, vers 1400, l'empire hétéen atteignait sans doute sa plus grande extension : dès l'Aisépos à l'Est et dès le Caïque au Sud, pouvait commencer le domaine de ces guerriers adorateurs de la Grande Mère qui ont sculpté la Niobé du Sipyle et l'archer de Nymphio. Aussi, rien de surprenant à ce que les légendes amazoniennes commencent, d'une part avec Pitané aux bouches du fleuve qui arrosait le pays des *Kétéioi*, pour s'étendre de là jusqu'au Méandre, d'autre part sur l'Aisépos où elles auraient été vaincues lors de la guerre de Troie et où s'espaçaient des tombes amazoniennes.

Un siècle plus tard, les envahisseurs avaient atteint la région des sources du Méandre et du Sangarios, clef de voûte du plateau anatolien : on comprend aisément que ce soit là que les héros phrygiens, Otreus, Mygdon, Priam, et le héros lycien Bellérophon, sans doute aussi Mopsos et Sipylos, aient combattu les Amazonnes hétéennes. Vers 1200, l'empire de Boghaz-Keuï a achevé de se disloquer sous les coups des Phrygiens et de leurs alliés du Nord et du Sud; en Anatolie, les peuplades hétéennes ne forment plus que des îlots, soit autour de leurs lieux de culte, Ephèse, et, peut-être, Grynéion sur la côte ; dans l'intérieur, Pessinonte, Mazaka, Olba, les deux Komana ; en Cilicie, ils tiennent encore les vallées du Pyramos (dit aussi *Leuko-Syros*) avec Marash et celle du Kalykadnos à qui reste attaché le nom de *Kétis* qu'il faut peut-être étendre à la Kataonie cappadocienne. Mais c'est surtout au Nord de la Cappadoce que leur royaume se maintient contre les attaques des Paphlagons, des Tibarènes, des Arméniens. De cette Leukosyrie ou Assyrie des premiers historiens grecs, les limites sur la côte vont du cap Syrias près de Sinope à l'îlot Arétias devant Kérasonte ; à l'intérieur, le long de l'Iris et des rivières voisines, Lykos et Lykastos, il pouvait s'étendre jusqu'à

Kabira, à Zéla | et à Komana, cette Komana dont Sylla transportera à Rome le culte sanglant de Mâ-Bellone. Jusqu'au VIIIᵉ siècle, un état hétéen a pu se maintenir ici, avec son centre à Thémiscyra aux bouches du Thermodon qui descend de l'*Amazonius Mons*.

C'est là que les héros achéens — Héraklès et les Argonautes — ont dû, vers le XIᵉ siècle, entrer par mer en conflit avec ce peuple matriarcal où des rites belliqueux s'accomplissaient autour d'une grande déesse qu'ils avaient déjà rencontrée à Ephèse. Au double contact des Phrygiens et des Scythes, ces Hétéens du Pont avaient pu dès lors devenir cavaliers. En retour, les Phrygiens et leurs congénères paraissent avoir adopté beaucoup de leurs cultes et de leurs coutumes ; la bipenne resta chez eux, comme chez les Lydiens et les Cariens, insigne divin ou royal; leur dieu cavalier l'emprunta peut-être aux divinités hétéennes. Les Achéens qui s'établirent les premiers sur la côte d'Asie eurent à combattre ces peuples comme ils combattaient ailleurs les Leuko-Syriens ; aussi, une confusion toute naturelle fit passer aux Amazones des traits phrygiens. Les Amazones devinrent les alliées des Phrygiens de Troie, alors qu'à l'origine, on l'a vu, c'est Priam qui guerroyait contre elles sur le Sangarios.

A partir du VIIIᵉ siècle, devant la colonisation de Sinope, elles durent émigrer au Caucase où elles trouvaient comme points d'attache les cultes guerriers des peuplades du Phase, les grandes magiciennes qui y auraient vécu et, sans doute aussi, la présence de tribus où les femmes jouaient un grand rôle même à la guerre. Un siècle plus tard, devant la fondation de Dioscurias, les Amazones durent repartir vers le Nord : elles gagnèrent la Scythie où elles restèrent désormais reléguées, de l'Iaxarte au Tanaïs. Là aussi, les cultes sanglants d'Arès et d'Artémis Tauropole ainsi que les tribus Sarmates où les jeunes filles devaient donner les preuves de leur vaillance guerrière facilitaient la localisation des légendes amazoniennes. Reléguées dans ces plaines scythiques dont les Grecs, dès le début de leurs études histo-

riques, firent le berceau des invasions, les Amazones se virent successivement associées ou identifiées avec les envahisseurs qui étaient venus du Nord assaillir le monde grec entre le xe et le viie siècle : en Grèce avec les Thraco-Illyriens d'Eumolpos ; en Asie, successivement avec les Cimmériens, les Trères, les Scythes. Partout où les contemporains d'Hécatée et d'Hérodote, dans la légende ou dans la réalité, entendaient parler de femmes guerrières, à Lemnos comme en Libye, ou de femmes vénérées comme fondatrices de villes très anciennes, ils plaçaient les Amazones. En Thessalie, en Attique, à Trézène, en Laconie, les légendes amazoniennes recouvraient les invasions thraco-illyriennes[1], ce qui fit assigner comme patrie aux Amazones la Thrace et même la Vindélicie dont les habitants se servaient de la hache à la guerre ; au contraire, à Lemnos, elles recouvraient les expéditions maritimes des Pélasges ; en Asie, tour à tour, celles des Hétéens, des Phrygiens, des Cimmériens et des Scythes.

Aussi bien, les Amazones devenaient-elles comme le symbole de toutes les peuplades hostiles qui s'agitaient sur les confins septentrionaux du monde grec, du Caucase à l'Adriatique. Quand la meilleure partie de ces peuplades fut entraînée

1) Sans doute aussi, d'anciens cultes égéens contribuèrent à fixer en Grèce la légende des Amazones, ces cultes ayant connu, comme les cultes hétéens, une Grande Mère guerrière en l'honneur de laquelle des prêtresses entrechoquent boucliers échancrés et bipennes. Tel me paraît être notamment le cas pour l'Artémis Astrateia et l'Apollon Amazonios de Pyrrhichos en Laconie où, selon Pausanias (III, 25, 1-3), l'expédition des Amazones se serait arrêtée. Il a dû y avoir là un vieux culte d'une déessse à la bipenne (cf. à Mylasa, Zeus *Stratios* et Aphrodite *Strateia*) et d'un dieu à l'arc (comme le sont en Laconie les Apollon *Karneios*, *Alexandros*, *Amyklaios*) ; à leur action a pu s'ajouter celle du nom même de la localité qui rappelait la danse guerrière des Amazones et le nom de la localité voisine de Skyra (cf. p. 9, note). Quant à leur localisation à Skotoussa, en Thessalie, il ne faut pas oublier que c'est le pays d'origine d'Omphale (cf. mon art. *Les trophées macédoniens* dans la *Rev. des Ét. gr.*, 1913). Pour la Béotie, l'existence d'une rivière du *Thermodon* a pu y contribuer. En Attique, les Amazones se sont superposées aux Thraces d'Eumolpos quand la légende de Thésée et d'Hippolyte y a atteint sa grande vogue (milieu du ve s.)

contre l'Hellade par ces Perses que rapprochaient déjà des Amazones leurs affinités d'équipement avec les Scythes et l'efféminement qu'on leur prêtait (surtout à cause des longues robes et des mitres médiques), les guerres amazoniennes se haussèrent en une sorte de préfiguration des guerres médiques[1]. Les légendes des Amazones subirent un dernier essor lors de l'invasion en Asie des Galates ; par suite de la confusion voulue entre Celtes, Cimbres et Cimmériens, par suite, aussi, du rôle que les femmes paraissent avoir joué parfois dans les rangs gaulois, on fit des Amazones comme le prototype légendaire des nouveaux envahisseurs.

Ainsi, la légende amazonienne s'est enrichie au contact de toutes les guerres nationales que les Grecs ont soutenues contre les barbares du Nord et du Levant. Elle en est devenue comme le résumé et le symbole. Avoir combattu les Amazones, — ou, puisqu'elles étaient femmes, avoir pu conquérir la ceinture de ces vierges indomptables, — ce fut l'exploit que tout héros grec dut avoir accompli pour paraître véritablement un héros national. Aussi, dans le Roman d'Alexandre, on trouve confondues Sémiramis, Candace et les Amazones : en donnant un fils à la reine des Amazones, Alexandre ne fit que suivre l'exemple d'Achille, de Thésée et d'Héraklès. Et les Grecs de l'entourage de Pompée ne manquèrent pas d'ajouter un épisode amazonien à l'expédition au Caucase du nouvel Alexandre. La mêlée féroce des temps barbares se transforme, à l'époque gréco-romaine, en lutte galante.

ADOLPHE REINACH.

1) J'ai essayé d'indiquer une évolution semblable dans la légende même de la guerre de Troie : « Homère et l'origine de la question d'Orient », *Revue des Idées*, 15 avril 1913. Quand on fit passer les héros homériques en Italie, les Amazones y débarquèrent à leur tour : c'est le cas de *Kleitè* d'Arisbé qui aurait fondé en Italie une ville de son nom (*Ét. Magn. s. v.*).

SARAPIS

VI. — La théorie babylonienne.

Les textes anciens que nous avons étudiés jusqu'ici semblaient vouloir donner réponse à la vaine question de la patrie de Sarapis. Il nous reste à parler des théories toutes récentes qui invoquent un passage célèbre des *Ephémérides* d'Alexandre, mais à l'appui d'une hypothèse totalement étrangère à la tradition antique.

Alexandre agonise à Babylone. Le 27 Daisios[1] de l'an 323, rapporte Arrien[2] d'après les *Ephémérides Royales*, Peithon, Attale, Démophon, Peuceste, Cléomène, Ménidas et Séleucus passèrent la nuit dans le sanctuaire de Sérapis et demandèrent s'il était préférable pour Alexandre d'être transporté au temple et d'y chercher guérison auprès du dieu. Un oracle envoyé par le dieu prescrivit de ne pas déplacer le malade; mieux valait que le roi restât. Les fidèles vinrent rapporter cette nouvelle. Alexandre s'éteignit peu après; c'était la mort que le dieu avait voulu signifier par le « mieux ».

Ce fragment des *Ephémérides* est la base principale ou pour mieux dire unique de l'opinion qui affirme l'existence d'un Sarapis babylonien. On peut en effet négliger l'historiette racontée par Plutarque[3] de ce Dionysios de Messène

1) Sur cette date qui nous paraît la plus vraisemblable, cf. en dernier lieu Ernst Schmidt, *Kultübertragungen*, p. 117.

2) Arrien, VII, 26, 2. Plutarque, *Vita Alex.*, XVI, d'après la même source raconte la scène plus sommairement. Cf. ce qui sera dit *infra*, sur le rapport de nos deux recensions.

3) Plutarque, *Vita Alex.*, LXXII; reproduit par Zonaras, IV, 14, p. 196. C'est par inadvertance que Gruppe, à qui le texte de Plutarque a échappé allègue Zonoras à titre de garantie de l'existence du Sarapis babylonien sous Alexandre (*Griech. Myth.*, p. 1578, n. 5).

qui délivré par Sérapis de la prison babylonienne où il gémissait, revêtit sur l'invitation du dieu le diadème et les insignes royaux et s'assit en silence sur le trône, présageant ainsi la fin imminente d'Alexandre. L'auteur inconnu de cette invention romanesque est évidemment, en ce qui concerne le nom de Sarapis, tributaire des *Ephémérides*.

La théorie babylonienne a passé par trois phases : Fr. Delitzsch[1], répondant à une interrogation de Wilcken au sujet du Sérapis des *Ephémérides*, a suggéré l'idée que ce nom pouvait transcrire une désignation de dieu babylonien (*Bel*) *Zarbû* (épithète de Nergal) ou Šarrapu (nom donné au même Nergal dans l' « Occident »). Ni Delitzsch, ni Wilcken n'établissaient d'ailleurs aucun lien entre le dieu de Babylone et celui d'Alexandrie, et Wilcken s'est tout récemment encore prononcé contre l'hypothèse de l'origine babylonienne de Sarapis[2]. Lehmann-Haupt n'hésite pas à franchir le pas devant lequel ses devanciers avaient reculé et croit que le dieu alexandrin n'est autre que Ea. Dans une longue série de publications[3], il a proposé pour prototype du nom de Sérapis une épithète d'Éa, *Šar apsi* (le seigneur de l'Océan), pour laquelle il postule les formes successives Šar apis, Šar aps, Šar apis. Le mobile de l'introduction en Égypte de ce dieu asiatique serait d'ordre politique : Ea passait pour le père de Bel Marduk, dieu principal des sujets babyloniens des Séleucides. Ptolémée, en accaparant Ea pour sa capitale, opposait un contre-poids efficace aux ambitions séleucides. Celui qui adorait le père de Marduk était en situation de damer le pion (*übertrumpfen*) aux prétentions que les adorateurs de Marduk pouvaient élever, à titre d'héritiers de la monarchie babylonienne, à la domination universelle. — Ernst Schmidt[4], développant une idée que

1) Delitzsch, *Philologus*, LIII, p. 119, 1.

2) Wilcken, *Grundzüge und Chrestomathie*, p. 102.

3) En dernier lieu dans l'article *Sarapis* du *Lexikon* de Roscher, t. IV (énumération des publications antérieures *ib.*, c. 338-339).

4) Dieterich, *Kleine Schriften*, p. 490.

son maître A. Dieterich n'a eu que le temps d'esquisser, réserve son jugement à l'égard de l'étymologie préconisée par Lehmann-Haupt, mais estime établie par le témoignage des *Ephémérides* l'existence d'un Sarapis babylonien, quelle que soit d'ailleurs la forme authentique de son nom[1]. C'est vers ce Sarapis que se tourna Ptolémée quand il lui fallut trouver pour Alexandrie une divinité susceptible d'être agréée des Égyptiens comme des Grecs, un dieu tout puissant dont tous les autres peuvent être considérés comme l'émanation. Mais les temps n'étaient pas venus encore où l'on pût offrir à l'adoration de la Grèce et de l'Égypte un dieu dépourvu de nom propre. Du moment qu'il était besoin d'un nom, en était-il un qui pût rivaliser avec celui du dieu qui, dans une circonstance entre toutes solennelle, avait rendu un arrêt de suprême sagesse? La destinée du monde avait été suspendue à la vie d'Alexandre. Le Dieu qui avait prononcé le ἄμεινον ἔσεσθαι n'était-il pas le maître le plus haut de l'univers? Mais le nom babylonien n'eût pourtant pas été choisi s'il n'avait rappelé celui de l'Oserapis et si cette accidentelle coïncidence n'avait permis de présenter aux Égyptiens Sarapis comme un vieux dieu national. Le culte de Sarapis est donc d'une création artificielle qui répond aux besoins déterminés par la naissance du monde gréco-oriental[2] : il est l'œuvre de penseurs qui ont su s'élever à l'idée d'un Dieu supérieur à tous les dieux nationaux; Babylone n'a fourni, et encore à la faveur d'une équivoque, que le nom[3].

Les critiques dont nous venons de définir la position (une

1) E. Schmidt, *Kultübertragungen*, p. 76.

2) C'est par ce caractère artificiel de la nouvelle figure divine que Schmidt explique l'absence de tout mythe de Sarapis.

3) Comme l'ont remarqué Glotz (*Revue Et. gr.* 1911, p. 217) et Weitz, *Klio* (X, pp. 120-127), Schmidt réduit en somme à rien la part de Babylone. Dieterich inclinait à concéder à Babylone, outre le nom, le caractère chthonien de Sarapis. Son disciple, en ne retenant qu'un quasi-emprunt verbal, vide l'apport asiatique de toute substance. Dans sa réponse à Weitz, Schmidt, *Klio*, XI, p. 127, proteste néanmoins contre l'inculpation d'être un « verkappter Gegner der ganzen Babylon-Theorie ».

discussion plus ample des hypothèses de Lehmann-Haupt et de Schmidt paraîtra sans doute superflue) ne sont d'accord, comme on voit, que pour admettre qu'il y a eu à Babylone un dieu appelé d'un nom que transcrit le *Sérapis* d'Arrien; ce point ne peut nullement être considéré comme établi.

Les deux étymologies suggérées par Delitzsch sont insoutenables. *Zarbû* n'a pu donner *Sarapis*; *Šarrapu*, Delitzsch le remarque lui-même, désigne un dieu étranger à la Babylonie.

L'étymologie proposée par Lehmann-Haupt n'est pas plus convaincante. La très rare épithète d'Éa *Šar apsî* (dont il n'est que deux exemples) aurait donné quelque chose comme Σαραψης; la forme Šar apis supposée pour les besoins de la cause aurait été rendue par Σαρᾶφις plutôt que par Σαρᾶπις[1], l'occlusive intervocalique étant vraisemblablement aspirée chez les Babyloniens du IVe siècle. Toutes ces explications sont d'ailleurs affectées d'un vice commun. Elles supposent que des mots babyloniens qui ont toujours été d'un emploi restreint étaient encore usités au moment de la mort d'Alexandre : mais il y avait longtemps, en 323, que la vieille langue babylonienne était morte; le conquérant et ses compagnons n'ont plus entendu parler que l'araméen.

Il serait vain, d'autre part, d'attendre, comme y invite E. Schmidt[2], du hasard de nouvelles découvertes un nom de dieu babylonien qui échappe aux objections. Car nous connaissons le nom véritable de la divinité dont Babylone révérait l'oracle. En effet le sanctuaire prophétique où Peithon et Séleucus vont chercher le mot du destin, ne peut être séparé de l'oracle qui joue un si grand rôle dans les rapports antérieurs d'Alexandre avec Babylone. Ce ne sont ni Éa ni Nergal, c'est Bel qui déconseille au conqué-

1) Ou plutôt Σαραφις suivi d'une désinence grecque.
2) Schmidt, *l. c.*, p. 76, n° 1.

rant, sous peine de graves malheurs, de pénétrer à Babylone [1], — Bel, évidemment le dieu principal des Babyloniens au IVe siècle, le seigneur du grand temple qu'Alexandre entreprendra de relever quand, ayant passé outre à l'interdiction du λόγιον, il s'installe à Babylone [2]. A moins de recourir à l'hypothèse invraisemblable que les sources grecques mettent Alexandre en contact avec deux oracles babyloniens différents, tous deux annonciateurs de mort, il faut admettre que le Sérapis des *Ephémérides* recouvre le même personnage divin que le Bélos de la tradition qui remonte à Aristobule. On conclura donc : le Sérapis d'Arrien n'est qu'un équivalent à Bel; jusqu'à preuve du contraire il faut y voir, non la transcription d'aucun mot ou groupe de mots babylonien, connu ou inconnu, mais le nom même du grand dieu de la capitale du Nil reporté sur le dieu principal de la capitale de l'Euphrate, la raison du rapprochement devant être cherchée dans leur situation équivalente à la tête du Panthéon d'une métropole barbare et sans doute aussi dans le caractère d'oracles commun à leurs deux sanctuaires [3].

1) Arrien, VII, XVI, 5.

2) Arrien, VII, XVII, 1 : Stabon; XVI, 1, 5.

3) A considérer la place que l'oniromantique a prise au Sarapéion memphite vers le second siècle, et à Canope vers l'époque de Strabon on pourrait être tenté de croire que c'est pour avoir observé à Memphis l'efficacité des songes envoyés par Sarapis que les lieutenants d'Alexandre on fait au temple babylonien leur démarche désespérée. Mais il n'est nullement certain que l'incubation ait été organisée dès le IVe siècle au Sarapéion memphite ; elle paraît ne s'y être introduite que sous l'influence grecque. Il n'est pas vraisemblable d'autre part que Seleucus et Peithon se soient conformés à un usage local ; car non seulement Babylone, n'est pas, comme le croit O. Hey, *Der Traumglaube der Antike*, p. 31, le berceau de l'incubation (Hey est mieux inspiré quand pp. 33 et 34 il concède que le rite hellénique peut n'être pas d'origine orientale), mais je ne connais en Babylonie aucun exemple de l'incubation (l'épopée de Gilgameš à laquelle renvoie Hey, *Die Wurzeln der griech. Religion in besonderem Zuhange mit dem Traumglauben*, ap. 18, ne contient rien de pareil; le texte de Jamblique, ap. Photios, p. 75 Bekker, sur les incubantes du temple d'Aphrodite vaut tout au plus pour la Syrie de l'époque impériale) et les oracles de Bel qui nous sont signalés à l'occasion des voyages d'Alexandre étaient certainement obtenus par d'autres procédés. Le plus probable est

Cette conclusion ne pourrait être infirmée que par la contatation d'éléments spécifiquement babyloniens dans le culte alexandrin. Lehmann-Haupt[1] a tenté de démontrer l'existence des emprunts de ce genre, mais aucun de ses rapprochements ne supporte la discussion[2].

Le passage des *Ephémérides* ne peut donc rien nous apprendre sur l'origine de Sarapis. Il n'en est pas moins d'un haut intérêt.

Nous n'avons pas à entrer ici dans l'examen des questions que comporte la restitution de l'ensemble du document

que les fidèles obéissaient à un de leurs usages nationaux : on sait quels liens ethniques unissent la Macédoine à la Thessalie, patrie du culte d'Asklépios et sans doute aussi vieux centre de l'incubation oniromantique, et rien n'interdit de penser que cette pratique, raillée dans l'Athènes du v[e] siècle par Aristophane et les comiques (cf. Hey, *Traumglaube*, pp. 25 et suiv.) ne soit restée assez en faveur auprès d'une population arriérée pour que même des hommes de la classe supérieure s'y soient adressés. Il se peut qu'une influence littéraire soit intervenue, et que le chemin du temple de Bel ait été montré à Peithon à Séleukos par un lettré qui avait lu (et mal lu) Hérodote I, CLXXXII et en avait conclu tout comme le fait Hey, *l. c.*, p. 34, qu'à Babylone de même qu'à Patara de Lycie il fallait s'enfermer la nuit dans le sanctuaire de Zeus Bélos pour obtenir un oracle.

1) *Lexikon* de Roscher, *l. c.*, c. 387 et suiv.

2) Le Cerbère ou dragon dériverait des êtres fabuleux décrits ou représentés dans divers textes cunéiformes ou monuments figurés (Bezold, *Zeitsch. f. Assyr.*, IX, pp. 114 et 405; Puchstein, *ib.*, p. 410 ; Thompson, *Texts in the British Museum*, XVII, 42 et suiv., et *Devils and evil spirits of Babylonia*, II, p. 148 ; cf. Lehmann-Haupt, *Klio*, t. V (1910), pp. 394-57) mais le campagnon du Sarapis alexandrin ne rappelle que de fort loin ces monstres à griffes de lion et ongles d'oiseau, ces antilopes à queue de poisson qu'on peut avec autant de raison comparer à l'hippalectryon ou à l'onocentaure. — La conception panthéiste de Sarapis qui s'exprime dans l'oracle à Nikokréon (Macrobe, *Sat.* I, xx, 17) refléterait « une image véritablement typique de l'essence d'Ea šar apsî ». Mais le texte sur Oannès allégué par L.-H. n'a aucun rapport perceptible avec celui de l'oracle. — Le rôle du protecteur de la navigation et le nom de Neptune assignés parfois à Sarapis, s'expliqueraient par son identité avec le « Seigneur de l'Océan » ; on verra bien plutôt dans cette fonction maritime de Sarapis, évidemment étrangère au caractère primitif du dieu, une formation proprement alexandrine. — Sur la prétendue origine babylonienne de l'incubation, cf. p. 5, n. 3. — Enfin l'explication par Ea (Iaû) au nom de Ἰαώ quelquefois associé à celui de Σαρᾶπι est une fantaisie qu'il suffit de signaler.

conservé par Arrien et Plutarque, en deux recensions notablement divergentes, Arrien étant plus complet et Plutarque, plus fidèle à la disposition de la relation primitive[1]. Il nous suffit de savoir que, bien que nous ne soyons guère en mesure de nous prononcer sur les modifications de détail ou de forme[2] que le publicateur inconnu[3] des *Ephémérides* a pu faire subir au texte officiel du journal tenu par Eumène de Kardie et Diodote d'Erythrées, ainsi que sur les intermédiaires par lesquels le texte a passé avant d'arriver à nos deux sources[4], aucun doute ne paraît devoir affecter l'authenticité

1) Arrien brise le moule original, suivant lequel la marche des faits était présentée dans l'ordre chonologique, en transportant à la fin de son récit l'épisode de la visite des soldats macédoniens au chevet du mourant et celui de la consultation de Sarapis (Wilcken, *Philologus*, LIII, 1894, p. 119 ; E. Schmidt, *Kultübertragungen*, p. 73). Plutarque suit rigoureusement la série des événements, mais biffe de nombreux détails. On a voulu conclure de la brièveté relative de Plutarque à sa plus étroite parenté avec le texte original des *Ephémérides*, nécessairement sobre ; mais il est visible que Plutarque résume (comparer son οἱ περὶ Πύθωνα καὶ Σέλευκον à l'énumératien de six noms donnée par Arrien).

2) Malgré la faible étendue des fragments qui en subsistent, nous pouvons affirmer que le document que les historiens grecs ont connu n'était pas la reproduction pure et simple des procès-verbaux dressés au jour le jour, mais représentait une élaboration littéraire postérieure à la mort du conquérant. Nous lisons en effet dans un fragment conservé par Athénée (X, 44, 434 b = *Scriptores Rerum Alexandri Magni*, p. 121) ; Ἔπινε δὲ ὁ Ἀλέξανδρος πλεῖστον, ὡς καὶ ἀπὸ τῆς μέθης συνεχῶς κοιμᾶσθαι δύο ἡμέρας καὶ δύο νύκτας, et il est évident que les historiographes de la cour macédonienne n'ont pu, le roi vivant, dire avec autant d'irrespect quel temps Alexandre avait mis à cuver son vin.

3) Vezin, *Eumenes von Kardia*. p. 33, veut que les *Ephémérides* aient vu le jour en 322 par les soins d'Eumène lui-même ; E. Schmidt (*l. c.*, p. 74, n. 3) incline à croire qu'Eumène en a confié la publication à Diodore d'Erythrées. Lehmann-Haupt (*Hermes*, XXXVI, p. 320 et Roscher, t. IV, c. 346) nie que l'ouvrage ait jamais paru et préfère supposer que le public n'a jamais connu que les extraits copiés sur l'original par Hiéronyme de Kardie.

4) La source de Plutarque n'est pas déterminée (E. Schmidt, *l. c.*, p. 74, n. 2). Arrien serait tributaire, d'après Wilcken, des *Mémoires* de Ptolémée I : le relief imprimé à la visite des vétérans d'Alexandre à leur maître mourant, le rejet à la fin du récit, en pleine lumière, de la démarche des fidèles au temple babylonien, cet hommage éclatant à Sarapis, trahiraient des intentions qui ne sont pleinement intelligibles que chez le premier Lagide. C'est peut-être prêter au vieux roi, écrivain d'occasion, de bien excessives habiletés littéraires.

de la dénomination de Sarapis attachée au Bel babylonien, par un spectateur de la mort d'Alexandre[1].

Nous sommes donc devant le plus haut en date des monuments relatifs à Sarapis; un jeu du hasard a voulu que le nom du plus important des dieux gréco-égyptiens nous apparaisse d'abord appliqué non à son propriétaire véritable, mais à une divinité similaire de la lointaine Babylonie. C'est là un fait singulier et dont il faut rendre compte. Les Grecs reconnaissaient volontiers leurs propres dieux dans les figures apparentées des panthéons étrangers; mais comment expliquer la fortune échue à un nom égyptien encore inconnu la veille hors d'Egypte?

Elle serait incompréhensible si nous n'étions fondés à supposer que l'armée gréco-macédonienne gardait de profonds souvenirs de ces grands cultes memphites qu'elle avait pu voir de près. Memphis fut avec Alexandrie et l'Oasis d'Ammon, une des grandes étapes de la campagne de 322-1, et nous savons par Arrien[2] qu'Alexandre y honora de façon spéciale l'Apis; un récit romanesque, du Pseudo-Callisthène[3] met Alexandre en relation directe avec le temple de l'Hephaistos-Ptah, uni par des liens étroits à ceux des Apis vivant et mort. Le Dieu du Sinôpion, de longue date familier à la petite colonie hellénique de Memphis, a donc pu à ce moment s'imposer assez vigoureusement à l'attention de l'entourage d'Alexandre pour que huit ou neuf ans plus tard, son nom se soit présenté à l'esprit des témoins de l'agonie du conquérant. Ainsi s'éclairent les faits qui témoignent de la prompte

1) Le soupçon serait commandé si l'on pouvait supposer que non seulement l'extrait d'Arrien, comme le demande Wilcken, mais aussi celui de Plutarque dérivent en dernière analyse d'un texte produit par Ptolémée Sôter. Si cela était, l'introduction du nom de Sarapis aurait toute chance d'être le fait de Ptolémée lui-même ou de quelqu'un des siens et perdrait toute signification. Mais l'hypothèse est invraisemblable et n'a jamais été formulée sérieusement; Kaerst ne la pose que pour l'écarter à l'aide d'une argumentation d'ailleurs bizarre (*Gesch. d. Hell.*, II, II, p. 266, n. 2).

2) Arrien, III, 1.

3) Ps.-Callisthène, I, 34.

adhésion que donna au dieu nouveau cette partie de la génération des contemporains et héritiers d'Alexandre que les circonstances ramenèrent vers l'Égypte avec Sôter : Nicocréon qui vers 315 installe Sarapis à Salamine de Chypre[1], Ptolémée lui-même quand peut-être dès 308-6[2] il eu prescrit le culte à sa famille, Démétrius de Phalère, s'il est vrai qu'en reconnaissance d'une guérison, il ait composé en l'honneur de Sarapis Sauveur des péans longtemps célèbres[3], sont les disciples directs d'une tradition qui remonte à l'heure solennelle du premier contact des Macédoniens avec la métropole religieuse de l'Égypte.

*
* *

Nous avons passé en revue les textes par lesquels on a cherché à prouver que Sarapis n'était pas entièrement identique à Osorapis, et constaté que ces prétendus témoignages se retournent contre les théories qui les invoquent. La légende de Sinope apporte à Sarapis un certificat d'ori-

1) Macrobe, I, xx, 16; cf. W. Otto, *Priester und Tempel*, t. II, p. 269, n° 3.

2) C'est vraisemblablement entre 308 et 306 qu'il faut placer l'inscription d'Halicarnasse : Ἀγαθῆι Τόχηι (τ)[ῆι] Πτολεμαίου τοῦ Σωτῆρος καὶ θεοῦ, Σαράπι Ἴσι Ἀρσινόη (Dittenberger, *IGOS*, I, n° 16 ; cf. Wilcken, *Archiv*, III, p. 45 ; W. Otto, *Priester und Tempel*, t. II, p. 320 ; Rusch, *De Sarapide et Iside in Graecia cultis*, p. 75 ; E. Schmidt, *Kultübertragungen*, p. 63). Cette datation ne peut cependant être considérée comme tout à fait certaine, v. en faveur d'une date plus basse (Ptolémée II) Beloch, *Griech. Gesch.*, III, I, p. 448, n. 5 ; Bouché-Leclercq, *Hist. des Lagides*, t. IV, p. 305 et en dernier lieu Kaerst, *Gesch. d. hell. Zeit*, II, I, p. 409.

3) Diogène-Laërce, V, 76. L'historicité de la guérison miraculeuse et de toute l'information a été révoquée en doute par Susemihl, (*Gesch. d. griech. Litter.*, I, p. 875, n. 187 : mais si la motivation est suspecte, il reste à la rigueur possible (E. Schmidt, *l. c.*, p. 63, n. 3) que l'existence des péans de Démétrius ne soit pas un conte (il n'est guère probable, comme le croit Martini, (Pauly-Wissova, IV, II, c. 2836, 68, que le renseignement donné par Diogene remonte au péripatéticien Hermippe). — L'inscription, de texte très incertain, publiée par Egger, *Rev. Archéol.*, 1860, p. 112 (= Frœhner, *Inscriptions grecques* [du Louvre], n° 21 est rangée à tort par Petersen, *Archiv*, XIII, p. 57, n. 1, parmi les monuments les plus anciens du culte de Sarapis.

gine memphite ; le nom du soi-disant Sarapis babylonien n'est qu'un écho du mot entendu pendant la campagne d'Égypte par les soldats d'Alexandre, et sa mention dans un écrit datant de 323 correctement interprétée, est un argument contre toute hypothèse d'une importation exécutée sur l'ordre du roi Ptolémée; le récit d'Athénodore, enfin, sous la triple couche d'erreurs qui le surcharge, montre quelle sorte de notions les Grecs ont eue des rites purement égyptiens qui s'accomplissaient dans l'ombre des chapelles du Sarapéion.

ADDENDA ET CORRIGENDA

AUX ARTICLES PRÉCÉDEMMENT PARUS

T. LX, p. 287, n. 4. Supprimer ll. 3-7 depuis *mais l'équivalence.* Le nom « éthiopien » du Nil n'a sans doute rien à faire avec Osiris.

P. 291, ll. 18 et suiv. L'identification du Rạkoti (R'kd) de la titulature des grands-prêtres avec le Rakôtis alexandrin (Rᵉkd), admise pp. 7-9 à la suite de Maspero-Breccia (*Ann. Serv. Ant.* VII, p. 66) me paraît maintenant insoutenable : il faut s'en tenir à l'opinion des anciens égyptologues (cités p. 8, n. 2), précisée avec bonheur par Spiegelberg, *Cat. gén. Caire, Demot. Inschriften*, p. 44, n. 1, qui a reconnu dans R'kd le nom même du Sérapéum de Memphis. Il faut donc renoncer à croire que les grands-prêtres du Sérapéum memphite ont exercé des fonctions sacerdotales au Sérapéum alexandrin ; mais la présence de la statue de l'un d'eux dans ce dernier temple reste significative.

P. 293, n. 6. Ajouter : le monument est de l'époque d'Hadrien, mais les représentations de l'Apis n'ont sans doute jamais manqué au temple alexandrin.

P. 293, n. 7. La statue où Breccia reconnaissait un prêtre de Sarapis représente en réalité Osiris (W. Weber, *Drei Untersuchungen zur ägyptisch-griechischen Religion*, p. 38, n. 47).

P. 294, n. 2, l. 6. Au lieu de *le sanctuaire de Canope*, l. le sanctuaire du *Sarapis* de Canope.

P. 296, l. 21. Au lieu de *Clément d'Alexandrie soupçonne* l. *La source de Clément soupçonne.* Il est en effet évident (cf. t. LXIII, p. 132) que Clément transcrit absurdement la critique adressée par son modèle, le Compilateur contemporain d'Auguste à la théorie d'Athénodore, que l'apologète chrétien aurait dû invoquer à l'appui de son opinion propre.

T. LXI, p. 164, n. 1. Ajouter : Αἰών me paraît le résultat d'une correction opérée vers le ɪvᵉ siècle ; le texte primitif portait sans doute Ζεύς.

P. 165, n. 2, l. 1. Lire : θαμαλὸς μοσύμος.

P. 170, l. 2. Après *postérieure*, ajouter *à Athénodore de Tarse et.*

P. 171, n. 5, à la suite de *Geogr. gr. min.*, ajouter *II*, p. *116*.

P. 172, n. 2, l. 21. Au lieu de *à celui du Dieu vivant* l. *à un temple du Dieu vivant. Ib.*, l. 23. Au lieu de *que Sinôpion a subi une extension analogue*, l. *que le Sinôpion, situé au cœur de la ville et loin de la nécropole, exclusivement affecté à la résidence de l'Apis vivant, n'en pouvait pas moins être considéré comme le centre et le lieu d'origine du culte d'Oserapis.*

P. 174, l. 9. Au lieu de *qu'Isidore* l. *que Clément, élaguant le texte d'Isidore.*

P. 180, l. 30. Au lieu de *essentiel*, l. *le point essentiel*.

P. 185, n. 3. Ajouter : cf. Nilsson, *Griech. Feste*, p. 350.

P. 191, l. 18, L. *perspective*.

P. 194, n. 3. L. *CIL. III, 1008*.

T. LXIII, p. 131, ll. 13 et suiv. L'hypothèse d'Ausfeld me paraît aujourd'hui préférable à celle que je lui opposais. Il n'y a pas de lien entre le nom de Sésonkhôsis et la notion de la substance inconnaissable, ni par conséquent de parallélisme entre Pseudo-Callisthène et Athénodore ; le nom de Sésonkhôsis (Šešonq) a dû figurer réellement sur un obélisque du Sarapéion alexandrin.

P. 132, l. 14. Supprimer *par Clément lui-même*.

P. 135, l. 14. L. *Héraiskos*.

P. 140 et suiv. Je renonce à expliquer l'élément léonin du Cerbère par le lion d'Horus. Le lion dérive bien plutôt de la *Mangeuse*, le crocodile-lion-hippopotame qui dévore les morts à qui la pychostasie a été défavorable. Le Cerbère trimorphe de Sarapis résulte de la fusion du vieux Cerbère de Pluton avec le monstre égyptien, la distinction des deux têtes latérales étant sans doute influencée par le mythe d'Anubis et Makedôn. C'est par inadvertance que le texte de Diodore relatif à ce mythe a été rapporté à Hécatée de Téos (p. 140, ll. 5, 12, 17) ; il sort en réalité d'un traité mythographique de tendance analogue à celle d'Hécatée, mais plus récent d'un siècle au moins.

P. 68, n. 1, avant dernière ligne et p. 69, ll. 1-6. Je ne crois plus que les « deux formes » de Karpokrate visées dans l'inscription métrique d'Alexandrie soient celles de lion et de δράκων : le texte distingue entre Horus et Harpocrate.

Isidore Lévy.

CONTRIBUTIONS A L'HISTOIRE

DE LA MÉTHODE ETHNOGRAPHIQUE

Ces Contributions n'ont de prétention, ni à être complètes pour chaque auteur individuellement, ni à situer tous les auteurs des XVIIe et XVIIIe siècles d'une manière chronologique absolument rigoureuse les uns par rapport aux autres. On considérera plutôt chaque étude comme une sorte d'essai préliminaire, tendant à préparer des matériaux pour une histoire proprement dite, systématique et suivie, de l'ethnographie aux siècles passés et de son application à l'interprétation des faits de civilisation.

La première en date de ces Contributions était consacrée au Franc-Comtois J. N. Démeunier[1]. Depuis, par comparaison avec d'autres auteurs contemporains, je suis arrivé à cette conclusion que les éloges que j'avais décernés à son intelligence, à sa documentation et à sa méthode, quoique vifs, étaient cependant au-dessous de son génie. On trouvera sans doute que j'applique ici un bien grand mot à un homme qui, ayant écrit, à vingt-trois ans, trois volumes sur *L'esprit des usages et des coutumes des différents peuples*, 1776, n'a su ensuite employer son activité qu'à des combinaisons politiques qui faillirent en faire un membre du Directoire, et le reste de sa vie, assurée par le traitement de sénateur d'Empire, qu'à des traductions de voyages anglais. La vieillesse venue, on doit penser que les forces lui ont manqué pour reprendre sur des bases nouvelles l'œuvre de sa jeunesse.

1) *Revue des Idées* du 15 février 1910; republiée dans mes *Religions, Mœurs et Légendes*. Troisième série, Paris, *Mercure de France*, éditeur, 1911, p. 21-32.

Quoi qu'il en puisse être, c'est le fait même du génie, que cette production en coup de foudre à un âge où la plupart assimilent encore avec peine les idées et les points de vue imposés par les générations précédentes ; que cette illumination spirituelle, qui bouleverse les cadres établis pour en proposer de nouveaux ; que cette documentation rapidement échafaudée, mais avec des matériaux si bien choisis que l'assemblage en est juste et se rit des intempéries survenantes. Or, après 150 ans, les trois volumes de Démeunier restent ce qu'ils étaient : bien construits, et de telle sorte que les cadres que l'auteur a chevillés permettent toujours de s'y installer pour travailler en sécurité à l'achèvement de l'édifice commencé.

On n'en peut pas dire autant de bien d'autres théoriciens du XVIIe et du XVIIIe siècles, surtout de ceux qui tentèrent, comme Démeunier, de vastes généralisations. C'est donc par contraste aussi que Démeunier se hausse dans nos appréciations modernes. Cependant, l'impression générale qu'on ressent à la lecture des ouvrages plus anciens, je veux dire antérieurs au XIXe siècle, où furent mis en œuvre des matériaux ethnographiques, c'est qu'alors le raisonnement était plus direct, le style plus franc, l'originalité d'esprit plus commune ; en sorte que, si la production moderne a été plus considérable, le fatras encombrant l'est aussi.

La limite « XIXe siècle » n'a rien d'artificiel, parce que la Révolution et l'Empire marquent nettement un arrêt temporaire dans la production intellectuelle, non pas seulement littéraire au sens courant du mot, mais aussi scientifique. Je ne veux pas dire qu'à ce moment il n'y ait pas eu des savants qui aient continué tranquillement leurs recherches analytiques ou synthétiques — témoin Lamarck. En tout cas, pour ce qui concerne les Sciences de l'Homme, il y a eu un arrêt marqué par la disparition de la *Société des Observateurs de l'Homme*. Il faut attendre jusqu'à la *Lettre* d'Edwards à A. Thierry en 1829, et surtout à la fondation de la *Société Ethnologique* en 1837, pour assister au renouveau des

recherches systématiques sur l'histoire naturelle de l'Homme. « Chose étrange, s'écrie Edwards, que ce qui devrait nous intéresser le plus, parce qu'il nous touche de plus près, ait été le plus négligé ! » rappelant ainsi le cri de Montaigne et celui de Rousseau.

C'est l'un des mérites les plus durables du XVIIIe siècle, d'avoir replacé dans la nature l'Homme que les théologies et les mythologies mettaient à part du reste des objets et des êtres. Sans la recrudescence religieuse des trois premiers quarts du XIXe siècle, l'ethnographie posséderait en France dans l'ensemble des disciplines scolaires et universitaires le rang d'honneur auquel elle a droit.

De plus, sans la Restauration, sans la monarchie de Juillet si prosaïquement utilitariste, sans la politique ultramontaine du second Empire, c'est la France qui se trouverait encore à la tête des Sciences de l'Homme comme elle y était au cours du XVIIIe siècle. Ni la tentative d'Edwards, soutenu par Virey, Bory de Saint-Vincent, Dumont d'Urville et d'autres, ni celle de Jomard, se fondant sur un rapport de Cuvier et soutenu par Siebold, ne réussirent à remonter un courant auquel Broca ne résista qu'en partie puisque la Société d'Anthropologie de Paris, si elle a contribué à fonder l'anthropologie anatomique et physiologique, n'a pas su organiser l'ethnographie, ni même expliquer les règles de la méthode ethnographique.

L'histoire pourtant est là. Et les noms de ceux qui firent tant d'efforts jadis inutiles ne périront pas. C'est pourquoi Bastian, qui fonda l'ethnographie allemande ; c'est pourquoi Tylor et Lang, qui fondèrent l'ethnographie théorique anglaise, ont rendu un hommage public à l'œuvre des Français. Mais dans sa *Vorgeschichte der Ethnologie*, Berlin, 1881, Bastian a oublié celle des Français des XVIIe et XVIIIe siècles ; s'il l'avait connue en détail, le ton de ses constatations eût été plus élogieux encore. Si Tylor cita par endroits Lafitau, ce ne fut que pour lui emprunter des preuves de détail ; il était bien davantage sous l'influence de Bastian,

dont cependant il évita de se réclamer directement; enfin Andrew Lang, suivi par A. Réville et M. Salomon Reinach[1], a découvert l'*Essai sur les Fables* de Fontenelle et a ainsi attribué à ce polygraphe élégant et mondain un mérite qu'il n'avait guère. C'est, comme je vais le montrer, un Bordelais modeste, et qui mourut ignoré, qu'on doit regarder comme le fondateur de l'ethnographie théorique.

TABLEAU CHRONOLOGIQUE.

1700. Natalis Alexander, *Conformité des cérémonies chinoises avec l'idolâtrie grecque et romaine.*
1721. Montesquieu, *Lettres persanes.*
1724. Lafitau, *Mœurs des sauvages amériquains.*
1737. Bernardin de S. Pierre, Edition des *Ouvrages Politiques.*
1748. Montesquieu, *L'Esprit des Lois.*
1751. Tomes I et II de l'*Encyclopédie*; D'Alembert.
1753. Rousseau, *Discours sur l'Inégalité.*
1756. Voltaire, *Essai sur les Mœurs.*
1758. Goguet, *De l'origine des Lois, des Arts et des Sciences.*
1757 et 1760. De Brosses, *Du Culte des Dieux Fétiches*[2].
1765. Voltaire, *Dictionnaire Philosophique.*
1766. Tome VIII de l'*Encyclopédie*, article *Homme.*
— Boulanger, *l'Antiquité dévoilée.*
— Voltaire, *l'A B C.*
— Voltaire, *Singularitez de la Nature.*
1770. D'Holbach, *Essai sur les Préjugés.*
1772. Chastellux, *De la Félicité publique.*
— Diderot, *Supplément au Voyage de Bougainville.*
1774. D'Holbach, *Système social.*

1) Cf. *Cultes Mythes et Religions*, t. IV, pp. 7-8.
2) Le manuscrit de De Brosses fut présenté en 1757 à l'Académie des Inscriptions, qui le refusa à cause de la hardiesse de certaines idées (ou de la méthode?) de l'auteur; l'ouvrage ne parut qu'en 1760.

1776. Démeunier, *L'Esprit des Usages et Coutumes des différents Peuples.*
— D'Holbach, *la Morale universelle.*

Nota. — Il y aura lieu d'intercaler dans ce *Tableau* la date de publication de l'original et la traduction en français de divers ouvrages anglais et allemands (Hume, Hobbes, Ferguson, Herder, etc.) ainsi que la date de parution de certaines *Relations de Voyages* où se rencontrent des réflexions générales (Voyages de Cook, de Bougainville, de Le Gentil, etc.) qui ont pu influer sur les théoriciens de cabinet.

LAFITAU.

Le Père jésuite Joseph-François Lafitau naquit à Bordeaux en 1670 et y mourut en 1740. Son grand ouvrage sur les *Mœurs des Sauvages Amériquains* fut communiqué en manuscrit aux autorités ecclésiastiques dans les premiers mois de 1722 et parut à Paris en deux volumes in-4°, illustrés de fort jolies planches finement gravées, dans le courant de 1724. Dès le début, l'auteur en explique le but avec une clarté qui ne laisse rien à désirer. Il commence par rappeler que la plupart des relations de voyage publiées jusqu'à ce jour sur les Indiens de l'Amérique du Nord sont incomplètes, superficielles et fautives; et il ajoute :

« Pendant cinq ans que j'ai passé dans une Mission des Sauvages du Canada, j'ai voulu m'instruire à fonds du génie et des usages de ces Peuples, et j'y ai surtout profité des lumières et des connoissances d'un ancien Missionnaire Jésuite, nommé le Père Julien Garnier, qui s'étant consacré aux Missions dès son Noviciat, y a passé plus de 60 ans. Il a su assez bien la langue Algonquine, mais il possède surtout en perfection la Huronne et les cinq Dialectes des Iroquois parmi lesquels il a presque toujours vécu. C'est dans le commerce de ce vertueux missionnaire, avec qui j'étais très étroitement lié, que j'ai comme puisé tout ce que j'ai à dire ici

des sauvages. J'ai lu aussi les Relations qui ont été données au Public en divers temps par différents auteurs, et en particulier des Missionnaires. »

Les passages que je viens de citer (tome I, pages 1-3) nous fournissent, on le voit, la critique des témoins et des témoignages. Lafitau attribuait avec raison une grande importance à la connaissance étendue et précise des dialectes indigènes et il est revenu sur ce point dans son dernier chapitre (notamment tome II, pages 428 et suiv.) où il expose la difficulté qu'il y a à rendre nos mots techniques et surtout nos termes religieux en langue « sauvage » :

« La raison de cette grande difficulté qu'ont eu les Missionnaires dans les commencemens pour pouvoir apprendre les langues des Sauvages, c'est qu'ils étoient sur ce point dans la même erreur que celle où ils étoient au sujet de leurs mœurs. Ils vouloient juger d'eux par nos manières et par nos usages; de sorte que ne voyant rien de cette police qui est établie parmi nous, pour la Religion et pour le Gouvernement civil, ils les crurent sans Religion, sans Loix et sans forme de République. Ils voulurent juger de la même manière de leurs Langues par celles de l'Europe. Et comme ils ne les avaient pas pénétrées, ils allèrent s'imaginer, ainsi que le Père le Jeune l'écrivoit alors, que tous les mots de piété, de dévotion et de vertu, que toutes les paroles, tous les termes, tous les mots et tous les noms qui touchent ce monde de biens et de grandeurs devoient être défalqués de leur Dictionnaire. »

C'est contre cette attitude négatrice que s'est insurgé Lafitau, probablement sous l'influence du Père Garnier, dont on reconstitue aisément la physionomie morale et psychologique par ce que nous avons appris depuis, sur leur propre évolution en ce genre, d'autres missionnaires et des fonctionnaires coloniaux, qui ont été d'autant plus stupéfaits de la complexité des mœurs et institutions dites sauvages qu'un séjour plus long parmi des indigènes leur a mieux permis de saisir le sens réel d'innombrables actes et attitudes de leur vie quotidienne.

Voici l'explication que l'auteur donne de son frontispice, gravé par I. B. Scottin :

« Le Frontispice représente une personne en attitude d'écrire et actuellement occupée à faire la comparaison entre plusieurs monuments de l'antiquité, pyramides, obélisques, figures panthées, médailles, auteurs anciens et entre plusieurs Relations, cartes, voyages et autres curiosités de l'Amérique au milieu desquelles elle est assise. Deux Génies rapprochent ces monuments les uns des autres, lui aident à faire cette comparaison, en lui faisant sentir le rapport qu'ils peuvent avoir ensemble. Mais le Temps à qui il appartient de faire connoître toutes choses et de les découvrir à la longue lui rend ce rapport encore plus sensible en la rappelant à la source de tout et lui faisant comme toucher au doigt la connexion qu'ont tous ces monuments avec la première origine des hommes, avec le fond de notre Religion et avec tout le système de révélation fait à nos premiers Pères après leur péché, ce qu'il lui montre dans une espèce de vision mystérieuse. »

Les comparaisons de Lafitau ne portent pas uniquement sur des faits de religion et de magie, mais aussi sur des faits de mœurs politiques et juridiques et même sur des faits spécialement ethnographiques. J'en citerai deux ou trois exemples particuliers.

Ayant parlé (tome II, pages 161 et suiv.) des diverses manières de faire la guerre dans l'Amérique du Nord, Lafitau en vient à signaler l'importance, pour la généralité des tribus indiennes, de chaque guerre entre deux tribus puissantes, quand bien même le conflit ne semble d'abord que localisé. « Dans le temps, dit notre auteur, que deux Nations puissantes sont ainsi fortement animées, de manière qu'il semble que la guerre ne puisse finir que par la perte de l'une ou de l'autre, le seul éclat de leur rupture est capable de soulever presque toute l'Amérique Septentrionale et de la mettre en armes d'un bout à l'autre. Que l'Iroquois par exemple déclare la guerre à l'Outaouach, ou à l'Illinois, il n'en faut pas

davantage pour causer un embrasement, aussi général que le fut celui que causa la fameuse guerre de Troye où la Grèce entière se trouva armée contre l'Asie ». La comparaison est juste, affirme Lafitau, et il montre que ces états de la Grèce étaient de petites tribus, que ces rois de la Grèce étaient de petits capitaines, et il conclut : « Le plaisant Roy, par exemple, que le Roy d'Ithaque, lequel était un de ceux qui figuroient davantage dans cette célèbre Ligue. Quel secours de troupes Auxilaires amena Rhésus, que Diomède et Ulysse seuls défirent, pendant la première nuit de leur sommeil, avant que leurs chevaux eussent pu boire les eaux du fleuve Xanthe ? »

Cette ironie, qui nous semble anodine aujourd'hui, ou qui même ne nous apparaît que comme une boutade de bon sens, devait en ce début du XVIII[e] siècle faire presque l'effet d'un sacrilège vis-à-vis de la majesté des Anciens. Et que dire de ceci (t. II, p. 199) ?

« J'ai eu un plaisir singulier à lire le Poème d'Apollonius de Rhodes sur l'expédition des Argonautes, à cause de la ressemblance parfaite que je trouve dans toute la suite de l'ouvrage entre ces Héros fameux de l'antiquité et les Barbares du temps présent dans leurs voyages et dans leurs entreprises militaires. Hercule et Jason, Zethès et Calaïs, Orphée et Mopsus et tous ces autres demi-Dieux qui se sont rendus immortels et à qui on a donné de l'encens avec trop de facilité, sont si bien représentés par une troupe de gueux et de misérables Sauvages, qu'il me semble voir de mes yeux ces célèbres Conquérants de la Toison d'Or... La fameuse Navire Argo, qui a pour ancre une pierre attachée à une corde faite de racine de laurier ; à qui le poids d'Hercule seul sert de lest ; que les Argonautes portent sur leurs épaules dans les sables de Libye, pendant douze jours et douze nuits, n'a rien qui la distingue d'une pyrogue, ou tout au plus d'une Chaloupe. Cet Hercule lui-même, qui choisit avec les autres sa place dans les bancs et prend une Rame à la main, qui s'enfonce dans les bois pour faire un aviron d'un petit sapin après avoir rompu le sien ; qui toutes les fois qu'on prend terre

pour cabaner, couche sur le rivage à la belle étoile sur un lit de feuilles ou de branches, est un Sauvage dans toutes les formes, et n'a rien au dessus. Je pourrois pousser la comparaison plus loin, dit alors Lafitau : mais elle sera assez sensible par l'application du détail que je vas faire à quiconque voudra le confronter avec le poème ».

J'ignore si certains de ses lecteurs firent cette confrontation et en publièrent les résultats. Mais du moins peut-on s'étonner que le problème théorique posé par ces passages d'un livre en somme facile à trouver n'aient pas attiré davantage l'attention dès le xviiie siècle.

Il est vrai que peu de gens ont l'esprit assez systématique pour discerner au fur et à mesure de leurs observations le lien interne qui joint entre eux des milliers de détails dont chacun apparaît d'abord comme insignifiant parce qu'il se montre à l'état isolé. A moins de tomber sur quelque informateur indigène très au courant des mœurs locales, par profession, tel un chef, ou un magicien, ou un vieux missionnaire comme le Père Garnier, le classement et l'interprétation systématiques des observations présentent des difficultés considérables. Sans doute le Père Lafitau avait-il un cerveau scientifique ; mais s'il avait dû tout observer par lui-même, on peut croire que ses idées générales se fussent évaporées peu à peu. Or, il arriva d'Europe dressé par la pédagogie des Jésuites d'alors, à la fois très rigide et très souple, et il eut cette chance de pouvoir puiser à pleines mains dans un trésor d'observations tout constitué. Ce furent là, je crois, des conjonctures particulières et qui expliquent la possibilité de cet ouvrage d'ensemble qui a pour titre *Mœurs des Sauvages Amériquains*.

Le mérite de Lafitau comme individu n'en est pas amoindri. Mais pour apprécier ce mérite, il faut tenir compte de la profession de l'auteur, de ses croyances personnelles, sincères et profondes, et de l'orientation générale de son milieu. Le mécanisme de genèse se discernerait ainsi : Lafitau a la méthode de synthèse en partie innée, en partie acquise au

cours de ses études. Dès que la vie l'a conduit au milieu des Indigènes, il trouve une matière délimitée d'une part, très vaste et très ondoyante de l'autre, où appliquer ses facultés intellectuelles, à savoir les mœurs, croyances et langues locales. Il entreprend donc ce travail de synthèse, mais non pas objectivement, comme nous dirions aujourd'hui ; car il est limité par l'étude approfondie qu'on lui a fait faire, comme à tous ses contemporains, de l'antiquité classique et par sa croyance absolue dans l'Histoire du Peuple de Dieu révélée dans la Bible et dans l'Évangile. Il dépasse en conséquence la synthèse ethnographique spéciale pour tenter une synthèse plus vaste, par laquelle il expliquera l'antiquité classique par les sauvages, puis les anciens et les sauvages par la Bible, la Révélation Primitive et la Volonté de Dieu ; ce qui satisfait à la fois son esprit, son cœur et les règles de son ordre. Voici, d'ailleurs, comment il s'exprime à ce propos :

« Je ne me suis pas contenté de connoître le caractère des Sauvages et de m'informer de leurs coutumes et pratiques; j'ai cherché dans ces pratiques et dans ces coutumes des vestiges de l'Antiquité la plus reculée. J'ai lu avec soin ceux des Auteurs les plus anciens qui ont traité des Mœurs, des Loix et des Usages des Peuples dont ils avoient quelque connoissance ; *j'ai fait la comparaison de ces Mœurs les unes avec les autres* ; et j'avoue que si les Auteurs anciens m'ont donné des lumières pour appuyer quelques conjectures heureuses touchant les Sauvages, *les Coutumes des Sauvages m'ont donné des lumières pour entendre plus facilement et pour expliquer plusieurs choses qui sont dans les Auteurs anciens*[1] ».

On ne saurait être plus précis : Lafitau dans la première proposition se conforme à l'attitude d'esprit courante, qui explique le présent par le passé. Puis de lui-même, il retourne cette proposition et affirme : bien plus convaincante est l'explication du passé par le présent. Or, c'est la proposition fondamentale de l'ethnographie et du folklore modernes,

1) J'ai souligné les phrases décisives.

sans que d'ailleurs nous ayons l'idée de nier la méthode historique.

Lafitau est parfaitement conscient que la méthode qu'il préconise et qu'il emploie est encore fragile et devra être perfectionnée ; il s'attend aussi à rester incompris à quelque degré :

« Peut-être, ajoute-t-il, qu'en mettant mes pensées au jour, je donnerai à ceux qui sont consommés dans la lecture de ces Auteurs [anciens] quelques ouvertures qu'ils pourront approfondir ; peut-être aurai-je été assez heureux pour découvrir quelques veines d'une mine qui deviendra riche entre leurs mains. Je souhaite que s'élevant au-dessus de moi, ils voyent encore plus loin et qu'ils veuillent donner une forme exacte, une juste étendue à bien des choses que je ne fais qu'effleurer et toucher en passant. Quelques-unes de mes conjectures paroîtront légères en elles-mêmes; mais peut-être que réunies ensemble, elles feront un tout dont les parties se soutiendront par les liaisons qu'elles ont entre elles » (tome I, pp. 3-4).

Cette dernière phrase pourrait servir d'épigraphe à tout travail de synthèse systématique. Mais ce qui précède contient un souhait dont il a fallu attendre plus d'un siècle et demi pour en voir des prodromes d'accomplissement ; il a fallu attendre Mannhardt, Robertson Smith, Andrew Lang, J. G. Frazer et Salomon Reinach, dont certains ouvrages ont développé la méthode de Lafitau en expliquant des faits de l'antiquité classique par des parallèles sauvages et demi-civilisés.

Je n'insisterai pas sur l'application par Lafitau des faits « amériquains » aux faits bibliques et aux théories théologiques. Ici au contraire, Lafitau a eu, dès même la parution de son livre, de nombreux successeurs et d'innombrables imitateurs, tant religieux que laïques, tant catholiques que protestants.

Ce qui nous importe, c'est de discerner de quelle manière Lafitau a institué ses comparaisons et par quoi il se distingue

nettement de ses prédécesseurs et de la plupart de ses successeurs, au point qu'il faut attendre le *Culte des Dieux Fétiches* de De Brosses (1760) pour trouver une autre application de cette même méthode, mais à une série particulière et délimitée de faits sociaux, et l'*Esprit des Mœurs* de Démeunier (1776) pour en trouver une à l'ensemble tout entier des faits d'ordre sociologique, juridique et religieux.

Des rappels de ses intentions se rencontrent à bien des endroits des deux volumes : « Non seulement les Peuples qu'on appelle Barbares ont une Religion ; mais cette Religion a des rapports d'une si grande conformité avec celle des premiers temps, avec ce qu'on appelait dans l'Antiquité les Orgyes de Bacchus et de la Mère des Dieux, les mystères d'Isis et d'Osiris, qu'on sent d'abord à cette ressemblance que ce sont partout et les mêmes principes et le même fonds » (tome I, page 7). Il va de soi que ces « mêmes principes et ce même fonds » sont pour Lafitau ceux-là mêmes de la religion chrétienne, alors que pour nous ce sont ceux de la nature humaine en révolte contre le milieu extérieur. Mais ce qui importe, si nous voulons porter un jugement sincère, ce n'est pas que Lafitau ait rapporté ces ressemblances à une théorie orthodoxe traditionnelle et en somme générale de son temps, mais qu'il ait découvert ces ressemblances au moyen d'une méthode d'investigation qui lui appartient en propre. De même, les théories de Lavoisier ont été reconnues fausses, mais ses expériences ne l'étaient pas, et furent la base de tout un progrès scientifique.

Voici maintenant pour les mœurs : « La matière des Mœurs est une matière vaste qui embrasse tout dans son étendue, qui renferme bien des choses disparates et lesquelles ont très peu de rapport entre elles : c'est pourquoi il a été très difficile de les rassembler sous un point de vue. Le parallelle continuel que je fais des Mœurs des Amériquains avec celles des Anciens a encore beaucoup augmenté la difficulté... Dans la description des Mœurs des Amériquains, le parallelle avec les Anciens est toujours soutenu parce qu'il n'y a pas

un seul trait des mœurs de ceux-là qui n'ait son exemple dans l'Antiquité » (tome I, pages 17-18). Parfois un scrupule le prend, par suite de sa crainte de ne pas être compris de ses contemporains : « Je crois, avant que de passer outre, devoir prévenir ceux qui pourroient être étonnés de voir que dans le cours de l'ouvrage, j'aille fouiller non seulement dans les mœurs des Grecs postérieurs qui avoient formé leur République sur celle des anciens Crétois, mais encore dans celles des anciens Romains, des Ibériens et des Gaulois même, pour y trouver des similitudes qui pourroient paroitre hors de propos. Mais selon le témoignage des Auteurs, rien n'étoit plus semblables que les mœurs des Ibériens [nous disons aujourd'hui des Ibères], des Gaulois et des Peuples de la Thrace et de la Scythie, parce que ces Barbares s'étoient répandus de tous ces côtés-là. Il me semble néanmoins reconnoitre les Iroquois et les Hurons d'une manière plus particulière dans ces Peuples de la Thrace Asiatique qui des extrémitez de l'Asie Mineure et de la Lycie même pénétrèrent dans le Pont et s'arrêtèrent dans l'Arie et dans l'Areiane. Je soumets néanmoins de nouveau toutes ces conjectures aux Sçavans. *Pour moi, je ne prétends ici que rapprocher le plus qu'il me sera possible toutes les ressemblances des Mœurs des Amériquains avec celles des premiers temps* » (t. I, p. 92). Autrement dit, Lafitau ayant ajouté à sa théorie religieuse une théorie d'ethnologie historique, fait cependant bon marché de cette dernière et rappelle toujours que ce à quoi il tient, c'est qu'on accepte sa manière de comparer des Indiens et des Européens.

Je crois inutile de citer d'autres passages généraux de tendance identique qui, comme celui de la Conclusion (voir tome II, page 490) n'ont pour objet que de faire excuser la hardiesse méthodologique de l'auteur. Mais je signalerai quelques applications de cette méthode à des faits particuliers.

Les rapprochements les plus intéressants et qui conservent toute leur valeur théorique sont très nombreux, tels ceux qui ont trait aux cérémonies d'initiation ; au méca-

nisme des mystères ; au couronnement du chef ou du roi ; au culte des pierres debout, coniques ou non, bétyles, etc. ; au soi-disant culte du feu ; aux diverses catégories des prêtresses et aux règles de chasteté rituelle ; aux danses sacrées et même à certains pas caractéristiques dont les descriptions anciennes n'étaient pas claires, mais qu'une étude des pas de danse sauvages permet de reconstituer ; à la couvade chez les anciens et les modernes ; aux rites de la dénomination, de la circoncision, de l'accueil de l'étranger, de la réception des ambassadeurs, du départ à la guerre, du retour de la chasse, de la pêche ou du combat, etc. Par moments, il semble que Lafitau ait discerné que le parallélisme entre plusieurs de ces groupes de cérémonies et de rites se présente avec un caractère de nécessité ; caractère que j'ai tenté de mettre en lumière dans mes *Rites de Passage* de manière à discerner parmi les plus complexes des actions magico-religieuses humaines un élément de constance et de rythme qui permît de formuler une loi, et qui rendît inutiles ces vieilles discussions sur la possibilité d'emprunts et de migrations par quoi notre ethnographie moderne errait encore comme aux temps de Lafitau.

Il est enfin un mérite méthodologique de Lafitau que je tiens à signaler spécialement. J'ai déjà indiqué qu'il a élaboré sa méthode comparative d'une manière parfaitement réfléchie et consciente. Mais encore aurait-il pu l'appliquer à tort et à travers à tous les faits qu'il avait recueillis directement et à tous ceux que lui livraient les auteurs anciens ; le mérite de sa paternité lui serait resté, certes, mais c'eût été pourtant une paternité quelque peu entachée d'illégitimité. Ce qui prouve que Lafitau était un esprit étonnamment avisé pour les circonstances scientifiques de son époque, c'est qu'il a fixé lui-même les limites dans lesquelles l'emploi de la méthode comparative est permis, devançant ainsi des positions de thèse dont l'importance n'apparaît que depuis peu aux théoriciens de l'ethnographie générale et de l'histoire des religions, parce que certains enthousiastes ont été

beaucoup trop loin dans l'application de notre méthode.

Ce m'est un plaisir particulier que d'avoir à citer ceci: « Les Coutumes et les Mœurs des Nations pourroient nous conduire à une connoissance plus particulière par la comparaison de ces Mœurs et de ces Coutumes. Mais parmi ces Coutumes, il y en avoit de générales, fondées sur les premières idées que les Pères des Peuples avoient transmises à leurs enfans et qui s'étoient conservées chez la plupart presque sans aucune altération, ou du moins sans une altération fort sensible, malgré leur distance et leur peu de communication. Telles sont les idées qui ont rapport à la plupart des usages de la vie commune. Certainement, de celles-là on ne peut rien conclure. Aussi, dans la comparaison que je dois faire, ne ferai-je point de difficulté de citer les Coutumes de quelques Peuples que ce soit, sans prétendre en tirer d'autre conséquence que le seul rapport de ces Coutumes avec celles de la première Antiquité. Ce ne seroit donc que sur quelques traits distinctifs et caractéristiques des Peuples nouvellement découverts avec ceux des Peuples anciens dont les histoires nous ont conservé quelque idée qu'on pourroit hazarder quelques conjectures, en rapprochant ces traits distinctifs et les confrontant les uns avec les autres. J'appelle traits distinctifs et Caractéristiques, certains usages plus particuliers et moins communs. Telle est par exemple la coutume qu'avoient les maris chez certains Peuples de se mettre au lit quand leurs femmes avoient accouché... » c'est-à-dire la couvade (tome I, pages 48-50).

Lafitau a donc l'esprit scientifique, puisqu'il accorde une valeur théorique différente aux faits qui ont pour caractère d'être universels et aux faits qui ont celui d'être particuliers et localisés. Le soin qu'il a de spécifier l'endroit de la terre où telle ou telle coutume a été observée, équivaut même à une préparation de la méthode cartographique. Il est revenu à plusieurs reprises sur la limitation des comparaisons : tome I, page 76, à propos des règles de consanguinité naturelle et artificielle et de ce que nous appelons aujourd'hui

le système classificatoire, et tome I, page 89, ainsi que dans le deuxième volume en divers passages.

Ceux que j'ai cités au long sont assez précis en leurs termes pour que notre opinion puisse se fonder sur eux pour accorder au Père Lafitau un rang déterminé dans l'histoire de l'ethnographie théorique. Je sais bien qu'on est exposé, après deux siècles, à voir davantage dans un auteur qu'il n'y a voulu mettre lui-même. Ce qui reste est, en somme, assez concluant et le passage que je citerai maintenant et qui donne, je crois, pour la première fois une explication véritable des pierres de foudre sans faire intervenir des superstitions populaires l'est également.

« Ces haches de pierre, dit Lafitau, dont je viens de parler, sont d'usage dans toute l'Amérique de temps immémorial; elles sont faites d'une espèce de caillou fort dur et peu cassant; elles demandent beaucoup de préparation pour les mettre en état de service. La manière de les préparer est de les aiguiser en les frottant sur un grez et de leur donner à force de temps et de travail la figure à peu près de nos haches ou d'un coin à fendre le bois. Souvent la vie d'un Sauvage n'y suffit pas ; d'où vient qu'un pareil meuble, fût-il encore brute et imparfait, est un précieux héritage pour les enfants. La pierre perfectionnée, c'est un autre embarras pour l'emmancher; il faut choisir un jeune arbre et en faire un manche sans le couper; on le fend par un bout, on y insère la pierre, l'arbre croît, la serre et l'incorpore tellement dans son tronc qu'il est difficile et rare de l'arracher. Il se trouve encore dans les cabinets des curieux des pierres semblables qu'on nomme *Cerauniasou*, [sans doute faut-il lire *Ceraunias* ou] *Pierres de foudre* qui ont été trouvées dans le Royaume en des endroits dont les pierres ordinaires sont d'une nature toute différente. Ces pierres sont encore une preuve que les premiers habitants des Gaules en faisaient un usage semblable à celui qu'en font aujourd'hui les Amériquains, qui n'ayant point, ou presque point de commerce avec les Européans, sont obligés de s'en tenir à leurs anciennes

pratiques. Les Sauvages ont aussi des espèces de couteaux de même matière que leurs haches, qui ne doivent pas être différens de ceux dont se servoient les Juifs pour leur Circoncision et de ceux qui étoient en usage chez les Gentils pour les Prêtres de Cybèle » (tome II, pages 110-111).

On ne saurait raisonner plus sainement. Mais n'est-il pas étonnant que Lafitau n'ait pas eu d'influence sur les théoriciens du dix-huitième siècle et qu'ils n'aient pas emprunté sa méthode et, à sa méthode, ce qu'elle peut avoir de directement utilisable dans la bataille qui se livrait alors en faveur de la théorie du progrès et de la nature ou de « l'esprit de nature ». Les faits sont là : Montesquieu a ignoré Lafitau; Voltaire a ignoré Lafitau; Diderot a ignoré Lafitau; Rousseau a ignoré Lafitau; si par hasard on le trouve cité, soit dans une note de l'un ou l'autre de ces auteurs, soit dans des ouvrages d'auteurs de second rang comme Goguet, c'est pour l'utilisation seulement de quelque fait de détail, peut-être même emprunté à une source intermédiaire, mais jamais pour appliquer l'une ou l'autre des règles de méthode que pourtant Lafitau avait formulées si clairement. Je crois bien que ni De Brosses ni Démeunier n'ont reconnu que leur méthode comparative s'apparentait directement à celle du Père jésuite; et d'ailleurs, il faut indiquer qu'ils ont fait de cette méthode un usage bien moins vaste et bien moins intéressant que lui. Il y a mieux : Lafitau a été méconnu par Eyriès dans la *Biographie Universelle* de Michaud : « On ne peut nier, dit-il, que plusieurs des aperçus du P. Lafitau ne soient ingénieux et que ce livre n'annonce une grande connaissance de l'antiquité », et par Delvaille qui dit que Ferguson a utilisé « les récits de Lafitau [1] ».

Les « récits de Lafitau »! Alors que ce qui distingue précisément l'ouvrage de Lafitau, c'est qu'il n'est ni une Relation de voyage, ni une description monographique, mais bien un essai de synthèse universelle. Ce qui est plus grave, ce

1) *Essai sur l'Histoire de l'idée du Progrès*, t. I, Paris, Alcan, 1910, p. 474.

n'est pas que Jean Réville, dans son excellent petit volume sur *Les Phases successives de l'Histoire des Religions* (Paris, Leroux, 1909) ait complètement passé Lafitau sous silence, tout en rappelant Fontenelle, puisque cet ouvrage est posthume et a été publié par MM. Alphandéry et Macler d'après un manuscrit que le regretté savant eût complété avec la conscience qui le caractérisait ; mais que selon l'opinion commune, la découverte et l'élaboration de la méthode ethnographique et comparative serait due aux Allemands et aux Anglais. Or, il y a deux volumes in-quarto de 610 pages l'un et de 490 pages l'autre, suivies d'un index de 37 pages admirablement détaillé, qui ont été écrits en français vers 1720-1722, ont été publiés à Paris en 1724, et qui ont pour auteur un missionnaire français, qui a recueilli ses documents originaux en colonies françaises ou auprès d'autres missionnaires français. Or, le pays où on a le moins apprécié l'originalité de sa tentative, c'est sa patrie et cela dès le début. — Pourquoi?

La querelle des Anciens et des Modernes, pour avoir tourné dans une direction nouvelle au début du XVIIIe siècle, n'en continuait pas moins. Repoussé par les uns, Lafitau ne pouvait guère non plus être accueilli par les autres. Car ce que prétendaient les défenseurs des Modernes, c'est qu'ils sont supérieurs aux Anciens par l'industrie, les bonnes mœurs, la douceur des manières, la littérature, les arts, les connaissances de toutes sortes, et même par la vertu ; ce à quoi Rousseau objecta précisément avec tant de virulence. Mais les « Sauvages Amériquains » et autres n'apportaient au débat aucun argument, puisque non encore civilisés. Qu'importaient aux partisans des Modernes les mœurs de ces modernes-là !

De leur côté, Rousseau et ses partisans plus ou moins absolus trouvaient dans le livre de Lafitau des « Sauvages » certes, mais nullement à l'état de nature, et bien au contraire adonnés à des cruautés inouïes, à des vices horribles et à des mystères inquiétants. Moins on parlait de Lafitau dans ces conditions, mieux cela valait. De sorte que cet ouvrage,

qui, dans les discussions théoriques, aurait pu servir alternativement de massue à tous les camps en lutte, semble avoir été éliminé de l'horizon intellectuel et pratique par tous les partis à la fois, comme à la suite d'un accord tacite.

Lafitau ne se faisait pas grande illusion sur le sort de sa méthode. Il est revenu à bien des reprises sur le but qu'il se proposait et sur les raisons qu'il pensait avoir de rapprocher les unes des autres des nations se trouvant à des stades très semblables de civilisation sans tenir compte de la chronologie. S'il s'est ainsi répété, c'est donc qu'il craignait de la part de ses lecteurs une incompréhension naturelle, attendu que la chronologie régnait alors sans partage et dans tous les milieux. Aussi eut-il l'idée de cette allégorie du Frontispice : « Mais le temps, à qui il appartient de faire connaître toutes choses et de les découvrir à la longue... »

Le temps... deux siècles en effet se sont écoulés. Si notre reconnaissance est tardive, elle est du moins sincère, et dénuée de tout parti-pris. Il nous importe peu aujourd'hui que Lafitau ait partiellement appliqué sa méthode à justifier ses croyances personnelles et les tendances de son époque ; mais il nous importe que l'instrument qu'il a forgé soit d'acier fin.

(*A suivre.*) A. VAN GENNEP.

REVUE DES LIVRES

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

ARTHUR E. P. B. WEIGALL. — **The Treasury of Ancient Egypt**. *Miscellaneous chapters on ancient Egyptian History and archaeology.* — Edinburgh, Blakwood, 1911. In-8°, XIII-308 p. et 27 illustrations hors texte.

L'Égyptologie ne saurait se passer du contact vivifiant de la moderne Égypte ; elle doit être science de vie et de joie, comme l'Égypte d'aujourd'hui est joyeuse et vivante. Elle ne doit jamais se lasser de commenter le passé par le présent. Les préoccupations de l'Égypte de demain, il lui faut les connaître aussi pour bien raisonner ; car l'Égypte pharaonique n'est pas morte, elle vit encore par l'âme des millions de fellahs d'aujourd'hui. Si le passé peut expliquer le présent, l'inverse est au moins aussi vrai. Et le meilleur de l'égyptologie, c'est ce qu'éprouve, ressent et comprend l'archéologue amoureux de l'Égypte, le seul vrai archéologue, celui qui vit au jour le jour l'existence du fouilleur, du chercheur de trésors antiques.

Je viens de tenter de résumer le plus clair des idées directrices qui ont inspiré le volume — j'allais dire le plaidoyer — de M. Weigall. La façon dont il les expose et les défend peut se ressentir par instants de l'origine de quelques chapitres (cinq d'entre eux sont des réimpressions d'articles de revues écrits au jour le jour). D'aucuns trouveront même, je le croirais volontiers, que la jolie symétrie des douze chapitres en quatre parties de trois sections chacun ne correspond pas toujours au développement d'un plan méthodiquement divisé. Il se peut. L'essentiel est de savoir s'il a dit des choses utiles, s'il a contribué à rendre attrayantes les choses de la vieille Égypte, fût-ce au prix de quelques exagérations ou de quelques artifices. Je crois qu'il y a réussi.

En un style toujours aimable et souvent alerte, M. Weigall a donc successivement montré la valeur du « Trésor », en a effleuré quelques richesses, raconté quelques trouvailles et est parti en guerre contre les

voleurs. Si le tout n'est pas strictement homogène, il n'y a pas au moins de ces « soudures » pénibles si communes à ce genre de livre. La première partie est la plus originale. M. W. a été formé, des débuts, à l'école de Petrie, l'infatigable fouilleur. Il est passé de là au Service des Antiquités en qualité d'inspecteur. C'est dire que toute sa carrière scientifique s'est accomplie en Égypte. Il était ainsi admirablement à même de nous redire d'une façon très neuve ce que nous savions déjà : comment la vieille race d'Égypte se survit dans le paysan d'aujourd'hui, dans ses superstitions et ses traits de mœurs, dans la vie des champs, ou dans les noms mêmes des antiques localités. Il a su y ajouter mainte anecdote typique empruntée à la riche collection de ses souvenirs personnels ; il a entr'ouvert son carnet de notes d'inspection, et nous a lu quelques-unes des réflexions consignées au hasard des journées de route ou en contemplant, par une belle soirée d'Égypte, le spectacle de la vallée du Nil. Je louerai avec plus de réserves son concept d'une Égypte future, et quelques pages, presque enflammées, où il a voulu associer l'impérialisme des Ramsès et la nécessaire politique d'une « plus grande Égypte » de demain, les conquêtes des Thébains et les événements de 1907, les questions de Syrie, du Soudan, de Tripolitaine et les annales des Thotmès ou des Amenôthès. Ceci convenait peut-être mieux à un article d'actualité qu'à un volume consacré à la gloire de l'archéologie égyptienne.

M. W. est passé de là à l'étude de l'âme égyptienne. La littérature de la vieille Égypte lui a été occasion de présenter habilement la substance de ce qu'il est convenu d'appeler les « contes populaires ». Le roman de Wen-Amonou, et le conte du Naufragé ont eu ses préférences. C'est un peu plus qu'une analyse, et un peu moins qu'une traduction. C'est surtout une adroite interprétation, vivifiée et commentée aux bons endroits, par des parallèles ingénieux avec l'Orient moderne et de piquantes narrations.

Les fouilles exécutées en ces dernières années constituent la troisième partie. C'est celle qui sera lue avec le plus d'intérêt par les gens du métier. Nul ne pouvait mieux raconter les découvertes de la mission Davies au Biban el Molouk que l'inspecteur du gouvernement égyptien qui en eut la haute surveillance. Nous relirons avec plaisir et profit tout ce qu'il nous raconte à propos du mobilier funéraire de Youa et Tiaô.

Nous aurons même la satisfaction de connaître sans plus attendre les détails de la trouvaille d'Harmhabi, dont la publication officielle

ne saurait tarder. Des souvenirs plus personnels rehaussent çà et là l'exposé archéologique : un croquis humoristique des impressions d'un fouilleur novice, fraîchement arrivé d'Angleterre ; ou les inoubliables émotions de l'archéologue qui pénètre, le premier après quatre mille ans, dans une tombe thébaine toute pleine d'un mobilier funéraire intact. Le récit de la mort tragique de fouilleurs indigènes est aussi une page à recommander.

Ceci nous mène à la défense du « Trésor ». M. Weigall nous fait assister aux efforts combinés des fouilleurs clandestins et des marchands d'antiquités, aux déprédations et à la campagne opiniâtre que mène son Service pour la conservation des monuments et des antiquités. Sans doute sa qualité officielle l'oblige-t-elle à certains optimismes ou à des réserves nécessaires. Je me chargerais au besoin d'ajouter quelques ombres à ses croquis. Le réservoir d'Assouân, la submersion de Philae, et celle aujourd'hui accomplie des deux tiers des temples nubiens inspirent à M. W. l'idée de démontrer que c'est là un mal pour un bien. Sans l'exhaussement du barrage, on n'aurait jamais songé à protéger les temples, et pour ce faire à les réparer de fond en comble. Je ne le contredirai certes pas sur l'œuvre colossale accomplie depuis quatre ans en Nubie, l'ayant suivie pas à pas il y a quelques semaines. C'est l'argumentation qui me surprend quelque peu. Si le réservoir d'Assouân a eu pour conséquence la réfection des temples, s'ensuit-il qu'on n'aurait jamais pu songer à les réparer si ce n'avait été pour les immerger ensuite ?

Je m'en voudrais de chercher chicane à M. W. sur un certain nombre d'assertions dont l'enthousiasme et la bonne humeur communicative font de son livre quelque chose de si vivant. On ne rêve plus, après lecture, que vivre la vie de l'archéologue. Est-il cependant si certain qu'on ne puisse être bon égyptologue ou bon historien de l'Égypte qu'à la condition de vivre en Égypte ? M. W. a cent fois raison de soutenir qu'il manquera toujours quelque chose d'essentiel à celui qui parlera de la civilisation matérielle ou religieuse de la vallée du Nil sans l'avoir au moins visitée. Il aura plus de peine à me persuader que le meilleur travail scientifique se fait nécessairement là-bas. Peut-être pour quelques-uns, dont il est, mais il y a trop d'exemples du contraire, et jamais la divination de l'Égypte ne fut plus lumineusement possédée que par d'autres dont la vie s'est passée presque entière dans cette « plate existence de savant de cabinet » qu'il méprise décidément un peu trop.

Les Égyptiens étaient-ils vraiment une race aussi gaie que le soutient M. W.? Tout un chapitre a été consacré par lui à le prouver, et les arguments s'y accumulent de façon pressante. L'ancien Égyptien aurait été un joyeux compagnon, épris de rire et de jeux, tout comme ses petits-fils le sont aujourd'hui. M. W. n'a eu garde de nous omettre l'inévitable chant du harpiste et de lui donner une fois de plus, après trois générations d'égyptologues, une interprétation à laquelle j'ai des raisons péremptoires de ne plus croire. Il allègue encore la gaieté des peintures murales de la tombe, le chatoyant des costumes, l'amour des Égyptiennes pour les bijoux et la parure, la joliesse amoureuse des noms féminins, le plaisir que chacun éprouvait de banqueter, de chasser ; il rappelle l'allégresse des poésies d'amour, l'éclat des scènes d'Amarna, la somptuosité des cortèges, la joie de vivre que dépeignent les scènes d'intérieur des palais royaux. Jamais plaidorie ne fut plus vivement menée.

Les arguments en sont-ils bien aussi décisifs que le croit M. W.? Il importerait assez peu que les Égyptiens d'il y a quatre mille ans aient été ou non d'humeur enjouée, si la question n'aboutissait en fin de compte à l'histoire des Religions, et c'est ce qui m'a semblé justifier en cette *Revue* les présentes réserves. On nous a trop souvent reproché de ne pas tenir compte du facteur psychologique pour qu'il n'y ait pas quelque chose de fondé dans le reproche. Ni l'exposé de l'évolution ni même l'interprétation des phénomènes religieux ne peuvent, en effet, mieux se passer de la connaissance des caractères et des tempéraments que de celles des « mœurs et coutumes » ou de celles des institutions. Et voilà ce qui m'a mené à examiner d'un peu plus près les conclusions de M. W., parce qu'elles sont de nature à modifier plus ou moins directement nos idées sur les religions de la vallée du Nil.

A les relire avec attention, j'ai peine à m'imaginer que ses arguments puissent convaincre ceux d'entre nous qui s'imaginent les Égyptiens d'une autre humeur. Je me demande aussi si beaucoup des prétendues preuves de M. W. ne peuvent pas s'expliquer tout autrement, et s'il n'y a pas un nombre tout pareil d'indices tendant à montrer que la vieille Égypte fut tout l'opposé d'une joyeuse nation. Peut-être chacun de nous a-t-il tendance à s'imaginer les Égyptiens de jadis sur un modèle uniforme qu'il se construit suivant la tournure de son esprit. Virey se les figure volontiers mystiques à l'extrême, et Gayet les veut plutôt sombres prédécesseurs de la « délectation morose » de leur successeurs coptes. Erman tient à en faire plutôt des gens simples et d'une bonté un peu enfantine. Le plus vrai est sans doute qu'ils étaient un peu de tout cela,

et rien de ce que nous faisons d'eux par nos portraits aux traits trop accentués. Mais le moins vraisemblable, je dois le dire, est cette gaieté débordante que M. W. veut retrouver chez eux de façon si persistante. Une pareille vue justifie trop mal bien des traits de mœurs ou bien des pensées dont la pierre ou le papyrus nous ont légué la forme exacte. L'objection de la tristesse du christianisme égyptien se présentait aussi d'elle-même. M. W. aurait eu quelque peine à soutenir sans paradoxe que les austérités ascétiques de la religion copte décèlent une nation éprise de joyeuse existence. Il sort avec aisance de la difficulté en en faisant « une réaction naturelle ». C'est s'en tirer à bon compte. Ce christianisme si sombre, si préoccupé des terreurs de l'au-delà et de vie terrestre si tristement dure, serait donc sur ce point en complète opposition avec les cinquante siècles des générations d'avant, alors qu'il s'y ajuste si admirablement pour tout le reste? J'aime mieux, je l'avoue, le pressentir dans ces écrits démotiques des derniers siècles de l'Égypte pharaonique, ou les retrouver dans les livres hermétiques. L'auteur de l'Asklepios, par exemple, est-il si loin d'un Schenoudi, et devons-nous donc décider que l'un et l'autre n'ont rien de l'Égyptien classique? C'est s'engager en mauvaise voie, car de littérature en littérature, il est aisé de remontrer les siècles sans trouver de rupture. Les « contes populaires » sont-ils vraiment l'expression d'une « merry Egypt »? J'y ai toujours senti, pour ma part, plus de mélancolie ou de douceur résignée qu'autre chose, et s'il me fallait opposer à la truculente vision de M. W. un tableau tout différent, ce me serait tôt fait, je gage, d'en tirer tous les éléments nécessaires des stèles ou des textes classiques de la plus vieille Égypte. Il peut y avoir bien des inconvénients à s'imaginer une Égypte rigide, hiératique et lugubrement figée. M. W. a cent fois raison sur ce point. Mais la cause, ce me semble, était gagnée depuis longtemps. Il n'y pas moins d'inconvénient, en revanche, à vouloir, comme lui, faire des Égyptiens les « gais et robustes adolescents » que furent les Hellènes. M. W. entend sonner partout le rire égyptien. Il s'accommode mal, à mon sens, avec l'expression de certains visages de la statuaire, où les procédés conventionnels n'empêchent pas de retrouver la physionomie réelle de jadis et, avec elle, un peu de l'âme de nos personnages. Je songe à ce scribe dont Maspero a si bien analysé le « sourire qui n'a rien de joyeux »; à ces figures qui « souvent s'éclairent d'un reflet de douceur et de bonté triste ». C'est bien ainsi que je m'imagine les rédacteurs anonymes du genre épistolaire ou ceux des « traités de sagesse ».

Aussi bien, l'Égypte s'oppose-t-elle par trop de traits aux civilisations asiatiques, et s'apparente-t-elle par trop d'autres aux races africaines pour qu'il en puisse être autrement pour le caractère de la race qu'il n'en est pour le reste de l'appareil. Si religions, systèmes funéraires, rituels, institutions, ou techniques des arts plastiques s'y rattachent si bien à l'ethnologie du reste du continent, ne serait-il pas surprenant que la mentalité et le tempérament fissent exception? Tout bien pesé, c'est par ses frères noirs que je cherche à me figurer l'Égyptien d'autrefois et son humeur. Je me l'imagine volontiers, comme eux, émotif à l'extrême, et passant facilement en un moment d'une exubérance à l'autre, sans cesser, dans le fond, de demeurer un triste. Il y a trop longtemps que le « pessimisme » de l'âme africaine a été exposé pour que j'en tente ici un exposé qui serait loin de valoir ce qui en a été si bien dit par d'autres. La nature aidant, l'Égyptien historique a pu s'en dégager jusqu'à un certain point ; je ne crois pas qu'il soit arrivé à faire une race joyeuse. Je pense être en tous cas bien certain que ses religions gardèrent jusqu'au bout l'empreinte mélancolique des premiers concepts, et que son esprit même, à changer de foi, resta hanté des préoccupations et des terreurs millénaires.

L'illustration convient à merveille au plan et au but de ce volume. Dressée par un auteur averti, elle entremêle avec art la double vision de l'Égype des morts et de celle des vivants. Une palmeraie, un matelot de Nubie, un passage du Nil y alternent avec les monuments de l'antiquité. Je ne parlerai naturellement que de ceux-ci. Beaucoup, évidemment, devaient nous être familiers. Le moyen de faire tout un livre d'archéologie égyptienne sans nous présenter les momies de Ramsès II ou de Sitoui Ier, une fresque au moins de chasse au boomerang, quelque bon spécimen de bas-relief saïte, des croquis de la caricature égyptienne ou encore un modèle de cuiller à parfum? Les photographies empruntées à la série des dernières fouilles au Biban el Molouk sont des nouveautés pour ceux qui n'ont pas la fortune de posséder les beaux volumes de Davies. Je ne me rappelle pas avoir vu dans nos publications les clichés du sarcophage protothébain de Deir el Bahri, non plus que l'ensemble reconstitué du bas relief de l'Ousirhati de Gournah. Enfin, les fouilles d'Abydos (pl. XVI), de l'Osireion d'Abydos (pl. XVII) et le magnifique Épervier d'Edfou sont bien des illustrations inédites. La dernière surtout est intéressante pour l'histoire de la statuaire. Je regrette seulement que M. W. n'ait pas donné la reproduction des deux éperviers à la fois.

J'en ai pris une photographie en 1907 qui donne peut-être mieux idée du dispositif.

Je voudrais que ce livre fût lu en France avec le plaisir qu'il m'a causé à analyser. Nous manquons trop chez nous de publications conçues sur ce modèle aisé. Elles feraient connaître et aimer une Égypte que nous gardons trop obstinément enfermée dans l'appareil toujours un peu effrayant des publications techniques, laissant aux ouvrages dits « de vulgarisation » la niaiserie de leurs rengaînes démodées et leurs abominables caricatures de l'art ou des monuments égyptiens.

George Foucart.

Samuel Alfred B. Mercer. — **The oath in babylonian and assyrian Literature with an appendix on the goddess Esh-Ghanna** by Prof. Dr. Fritz Hommel. — Paris, Geuthner, 1912 (xii + 120 pp.).

Mercer s'est proposé de noter l'ensemble des documents relatifs au serment dans la littérature de la Babylonie et de l'Assyrie, de rechercher les caractères essentiels de cette cérémonie religieuse. Au temps des rois d'Our, pour les affaires privées, on jure dans le temple où se rend la justice et très souvent par la mention du roi, ce qui n'a rien de surprenant puisqu'on reconnaît au prince la qualité d'être divinisé, de « dieu de son pays ». Quand s'est établie à Babylone la dynastie amorrhéenne, cette mention du roi paraît encore presque toujours dans la formule, mais elle est d'ordinaire précédée de noms divins et parfois suivie d'un nom de ville ou de quelque important personnage. Le lieu où la cérémonie s'est accomplie est très souvent indiqué : dans le temple, à la porte du temple, ou devant tel emblème divin, et les divinités invoquées sont en premier lieu celles de la cité. Il n'est pas exact de prétendre d'une manière absolue, à propos des contrats de la dynastie kassite que les dieux sont tout différents de ceux qui figurent dans les contrats de la période précédente ; cela est vrai pour les textes que nous possédons, mais il faut tenir compte et de leur petit nombre et de leurs provenances. A partir de cette époque la mention du serment est rare, bien qu'on la retrouve jusqu'au temps des Achéménides. Les traités cités par l'auteur sont ceux d'Eannatoum de Lagash avec les habitants d'Oumma, des princes de Syrie d'après les documents de Tell el-Amarna, de Kara-indash avec Ashour-bêl-

nishêshou, de Téglath-phalasar I avec les roitelets du Naïri, de Toukoulti-Ninib II avec Amme-bâli... Du Code de Hammourabi, quatorze citations. Trois termes techniques sont discutés : NAM-ERIM. *mamîtu* ; KUD-DA, *tamû* ; MU, *nish* ; pour le dernier M. Pognon a présenté tout récemment dans la *Revue d'Assyriologie* (1912, p. 132-135) une interprétation nouvelle appuyée sur de nombreux exemples. Le serment judiciaire devait être prêté dans le temple, même après que Hammourabi eut laïcisé la justice, et comme l'a jadis constaté M. Cuq, quand des plaideurs s'étaient présentés devant le tribunal, l'une des parties pouvait éviter les frais occasionnés par cette importante formalité en dispensant la partie adverse de se rendre devant le prêtre du dieu. Le rapprochement fait par l'auteur entre Genèse XV ou Jérémie XXXIV, 18 et le traité d'Ashour-nisâri (754-745) avec Mati'el me semble forcé ; je ne vois aucune similitude entre les deux rites : dans la Bible, à l'occasion d'un pacte entre Jahvé et Abram ou le peuple d'Israël, il est question du passage entre les deux morceaux d'un animal coupé par le milieu ; dans le texte cunéiforme, un bélier est identifié au contractant et on lui fait subir les tourments réservés à celui qui manquerait à son serment. On souhaiterait que l'auteur eût distingué dans quels cas le serment devait être prononcé et par quelles personnes, qu'il eût cité les textes eux-mêmes afin d'éviter au lecteur un recours nécessaire aux publications signalées. Dans la bibliographie, il y aurait lieu d'ajouter les *Assyrian Deeds and Documents* de Johns, les *Lettres et Contrats* de Thureau-Dangin.

Le nom de la déesse que provisoirement nous appelons Ninâ est représenté dans les textes cunéiformes par l'idéogramme qui sert pour la ville de Ninive et dans ce cas se lit Ninua, Ninâ ; il est formé du signe de la maison auquel s'ajoute, à l'intérieur, le signe du poisson. M. Hommel préfère la lecture Esch-Ghanna, où les deux composantes sont énoncées séparément et chacune par l'une de ses valeurs phonétiques, la seconde suivie du complément *na* qui parfois accompagne l'idéogramme. L'auteur se propose de montrer que cette divinité, fille d'Ea, du dieu des magiciens, est identique à Isch-scha-ra (Ishara), et, comme elle, a pour symboles le scorpion et un dragon à long cou. Il réédite un article publié, en 1910, dans un périodique de Munich et une communication faite l'année précédente au Congrès d'Alexandrie. Il est impossible de faire en quelques lignes le compte-rendu d'une étude formée de nombreux petits détails qui témoignent d'une

très ample connaissance de la littérature et de l'archéologie ; il faut la lire en entier pour discerner ce qui est certain et définitif, ce qui est hypothèse ingénieuse. Parmi les données qui paraissent devoir être modifiées, j'en signalerai deux. L'une est d'ordre philologique et archéologique : à la page 53, l'auteur déclare que l'*é-sal* est évidemment (offenbar) un sanctuaire de Ninâ ; à n'en pas douter, M. Allotte de la Fûye l'a prouvé dans la *Revue d'Assyriologie*, c'est « la Maison de la femme (du patési) ». L'autre est d'ordre géographique : à la page 82, Magan est situé en Arabie ; à cette ancienne théorie, M. J. de Morgan a opposé une localisation différente, entre l'Euphrate et le Khabour.

L. DELAPORTE.

LUIGI ADRIANO MILANI. — **Il R. Museo Archeologico di Firenze. Sua Storia e Guida illustrata.** In-8°, 352 p. et 2 plans. — Florence, Ariani ed., 1912.

Parmi les publications archéologiques auxquelles le Cinquantenaire du Royaume d'Italie a si heureusement donné naissance, il n'en est guère qui vînt plus à son heure que le Catalogue que M. Milani nous donne du Musée archéologique de Florence qu'il dirige, depuis son transfert en 1880 dans son local actuel, avec une si heureuse activité qu'il doit en être considéré comme le véritable fondateur. Il n'est pas de visite plus instructive pour qui s'intéresse à la civilisation et à la religion des Etrusques.

Une importante préface (p. 1-108) expose comment se sont constituées les collections, les raisons de leur classement et les espérances conçues pour leur développement. Tel que M. M. l'a organisé, le Musée comprend 7 sections :

1. Le Musée Égyptien, où les fonds Nizzoli et Rosellini ont été considérablement augmentés et méthodiquement catalogués (1er vol. du Catalogue seul paru) par L. Schiaparelli mais trop négligé depuis que, en 1894, cet égyptologue a passé à la direction du Musée de Turin ;
2. Le Cabinet numismatique et glyptique venu en meilleure partie des *Uffizi* ;
3. Le Musée des tapisseries médicéennes que M. M. voudrait avec raison voir mieux à sa place dans un palais florentin et remplacé par une collection de reproductions de sculptures et surtout de peintures étrusques (la copie méthodique des fresques étrusques a été commencée en 1911 par celle de Scimnia à Chiusi) ;

4. Le Musée de sculpture classique (marbres gréco-romains) formé de tout ce qu'il y en avait en magasin dans les palais que l'État ou la Ville possèdent à Florence et que M. M., qui les a très joliment disposés dans le jardin du Musée, voudrait voir augmentés de la plupart des antiques des *Uffizi*, notamment des Niobides pour lesquels il a réservé une salle de plain-pied avec le jardin ;

5. A côté de ces marbres les bronzes groupés autour de l'*Idolino* en 2 salles dites *Museo greco-romano* ; à cause des conditions de la trouvaille les deux autres chefs-d'œuvre de la statuaire en bronze que l'Etrurie a livrés, la *Chimère* et l'*Arringatore* ont pris place dans le *Museo Etrusco* ;

6. Le *Museo Etrusco* qui comprend les anciennes collections classées par séries (*buccheri*, *arredi di bronzo*, *statue e idole*, *urne*, *vasi dipinti protogreci*, *greci*, *etruschi*, inscriptions et sculpture étrusques) ; les séries doivent être complétées par des salles du préhistorique d'Etrurie et des salles de comparaison qui fourniront les rapprochements utiles tant avec les autres civilisations italiotes qu'avec les civilisations pré- et proto-hellénique et lydo-phrygienne qui ont exercé une si grande influence sur la formation de la culture étrusque (salles en bonne voie de formation où l'on remarquera entre autres des vases de Yortan en Mysie et les deux calebasses gémellées de Nagada qui montrent que le *bucchero* remonte en Mysie et en Égypte, à l'époque néolithique[1] ;

7. Enfin et surtout l'œuvre d'élection de Milani, ce *Museo topografico dell' Etruria* où il a conçu le grandiose projet de voir chacune des cités étrusques venir remplir ou une plusieurs salles de ses antiquités méthodiquement découvertes et disposées autant que possible en respectant les ensembles que présentent les fouilles. Ces collections ont plus que triplé depuis que Milani publiait en 1898 son *Museo topografico dell' Etruria* resté inachevé et que le présent catalogue, complété par un *Atlas* de 160 planches, est destiné en partie à suppléer. Elles remplissent dès maintenant 24 salles qui forment une superbe enfilade

1) Plus les recherches s'étendent en Orient, plus il devient évident que le *bucchero nero* s'y est développé longtemps avant qu'il n'ait passé en Étrurie. Dans leur état actuel on a constaté la présence de cette poterie noire, unie et lustrée, en Serbie, en Thessalie, à Milo, à Chypre, en Mysie (Yortan), en Phrygie (Gordion), en Cappadoce (Boghaz-Keuï) (cf. en dernier lieu L. Curtius dans H. Grothe, *Meine Vorderasienexpedition*, I, 1911 et Wace et Thompson, *Prehistoric Thessaly*, 1912).

autour du jardin où des tombes, représentatives de tous les types monumentaux connus en Étrurie, ont été reconstituées. Sans doute, on y trouve les 12 grandes cités qui, d'après la reconstitution de M. M., s'étaient fait représenter par un personnage symbolique sur le trône de la statue de Claude dont une plaque est conservée au Latran; pourtant, si l'on songe que sur près de 60 villes étrusques à peine 24 sont représentées, on se rendra compte de l'ampleur du plan dont l'exécution n'est qu'ébauchée. Et combien ces villes sont inégalement représentées! Si Vetulonia remplit quatre salles grâce aux fouilles de Falchi, et Tarquinies deux grâce à Fioroni (et malgré l'existence à Corneto d'un Musée local), il n'y a qu'une salle pour chacune des villes suivantes : Clusium, où Milani a retrouvé entre autres la chapelle de *Nortia* reconstituée dans le jardin et où il a créé un Musée, Luna, avec les beaux frontons en terre-cuite, Télamon, où Milani croit avoir retrouvé les trophées de la grande bataille de 225, Pérouse et Populonia (qui ont des Musées locaux), Tuscania, Volsinies, Visentia, toutes villes où il n'y a guère eu presque que des fouilles clandestines. Quant à Fiésoles, ses nouvelles trouvailles restent dans le Musée local; elle occupe deux salles avec tous les restes de l'antique Florence. Arretium et Cortona (principaux objets restés dans leurs Musées) s'en partagent une avec Volaterra qui reste à explorer, Saturnia avec Suvana où le prince Corsini a récemment entrepris des recherches, Falêries dont les antiquités font l'ornement du Musée della Villa Julia à Rome avec Veïes, Caere et Capena non encore fouillées, enfin Vulci et Cosa qui ne le sont pas davantage (régulièrement, car les découvertes clandestines de Caere ont beaucoup donné au Louvre et au Musée Britannique; celles de Vulci à Munich) avec Statona où a travaillé Mancinelli.

Quoiqu'il en soit, l'organisation de ce Musée de l'Étrurie venant seulement d'être achevée, il contient nombre de pièces encore inconnues. Parmi les plus importantes pour l'histoire religieuse, signalons : p. 221 : à Vetulonia, outre le magnifique trident de bronze [1], les deux *lebetes*

1) C'est le trident publié par Milani dans ses *Materiali*, III, p. 85. Poursuivi par sa manie de voir partout des emblèmes solaires et fécondants, il y voit des *virgae* dactyliques, symboles des rayons du soleil, et rapproche l'instrument de celui que portent sur les épaules les personnages du vase de H. Triada dit *des moissonneurs*. Tandis que M. M. maintient qu'il s'agit d'une procession agraire qu'il rapproche avec Miss Harrison de la *liknophoria* rustique, M. Déchelette refuse tout caractère agraire à cette procession : ce ne serait pas une

du IVe s. en bronze à 6 protomes chacun (têtes de griffon dans l'un, de lion dans l'autre) de la tombe dite *dei Lebeti*; de la même tombe un curieux char votif en bronze non décrit dans le Catalogue (pl. LXX) mais dont j'indique la disposition pour ajouter un document à ceux que M. Déchelette a réunis dans son étude sur le culte solaire (t. II de son *Manuel*) : quatre roues portent par le milieu un plateau en forme de rectangle allongé long d'environ 0,50 sur 0,20 de large; au milieu, entre les roues, le plateau s'incurve en une petite cuvette hémisphérique du fond de laquelle s'élèvent deux coupelles superposées; les coupelles contenaient sans doute de l'encens que de l'huile, flambant dans la cuvette, faisait fumer; que c'est en l'honneur du Soleil que cet encens était censé se consumer, c'est ce qu'indiquerait la rangée de cygnes minuscules fixés tout autour du plateau et un pendant où est encastrée une pierre opaque gravée d'une Chimère (n° 9604; fouilles 1905). On doit aussi rapprocher des barquettes solaires groupées par M. Déchelette les *navicelle* qu'on trouve dans les tombes de Vetulonia (p. 214-16 comme dans celles de Sardaigne (M. M. leur a consacré une étude spéciale dans les *Mélanges Hilprecht* de 1909 et les *R. c. dei Lincei* de 1910; voir mon c. r. de Petazzoni, *RHR*, 1913, I, 233). — P. 235 : une ciste d'ivoire d'un tumulus de Chiusi : les zones représentent d'une part les bœufs de Géryon, de l'autre les moutons du Cyclope, des fantassins et des cavaliers; à rapprocher des ivoires d'Éphèse du VIIIe s. (cf. *RHR*, 1910, 1, 370). — P. 228. Autant la pièce précédente est importante pour l'origine des fameuses cistes à reliefs, autant on peut trouver dans un bec de griffon en terre cuite, détaché d'un vase recueilli à Cortone parmi des vases ioniens des VIIe-VIe s., le prototype des cratères étrusques à protomes de griffon (1909). — P. 224 et 237. On peut rapprocher deux urnes funéraires très anciennes qui semblent fournir la transition entre la culture italique et la culture étrusque telle qu'elle a dû s'opérer lorsque la puissance étrusque s'est développée aux IXe-VIIIe s. : l'un, provenant d'un fosse, est une urne villanovienne en terre

fourche (ou une gaule comme l'a supposé M. Dussaud) qu'on y porterait sur l'épaule, mais un faisceau de broches, flanqué de la hache des sacrifices, ancêtre lointain de la hache et du faisceau des licteurs (*C. R. Ac. Inscr.* 1912, p. 88, et les remarques de M. P. Girard, *ibid.*, p. 98). M. M. accueillera, je pense, cette hypothèse qui lui fournira un nouveau point de contact entre le pays des Kurètes et des Dactyles et celui des Saliens et des Camilles! Mais on nous permettra de continuer à y voir des instruments agricoles : pic ou pioche et fourche ou hoyau (cf. mon art. *Tridens* du *Dict. des Antiquités*).

rouge avec *swastika* sur le ventre et banquet élyséen sur le couvercle (Volterra, 1906); l'autre, trouvée dans un *dolium*, est une urne anthropoïde en terre jaune peinte avec couvercle en forme de tête et bras croisés formant anse sur le ventre (Chiusi, 1911); de la Clusium du IXe s. est encore venu récemment (don Primoli, 1909) un ossuaire en pierre placé sur une base à gradins; le haut de l'ossuaire a été sculpté pour figurer la déesse des morts — une *Mater Matuta* étrusque — en chiton talaire et manteau étoilé, le cou ceint d'un collier d'ambre qui a un scarabée pour pendentif et la taille serrée par une ceinture tout autour de laquelle tombent ces pendeloques fusiformes qu'on trouve dans les tombes féminines villanoviennes. La bande en relief qui fait le tour du réceptacle des cendres présente, en file, 20 pleureuses, 4 larves humaines, 2 protomes d'oie et 2 de griffon, enfin 12 petits oiseaux.

A l'histoire des idées funéraires étrusques importent aussi trois autres groupes de pièces récemment recueillies :

1. Des chapiteaux formés de quatre têtes adossées, deux féminines et deux masculines — M. M. y voit sans doute avec raison les correspondants étrusques de la paire céleste des Dioscures et de la paire chthonienne de Déméter-Koré (sans doute Thuftla-Turan en étrusque; p. 264 Toscanella; 295; Ferentum); il aurait fallu rappeler la paire fraternelle des Kabires et les têtes paniformes qu'on trouve sur les monnaies de différentes cités réputées pélasgiques telles que Ténès et Hémithéa sur celles de Ténédos.

2. Des couvercles de tombe formés d'une dalle en tuf, plus ou moins convexe, où un bouclier, ovale ou rond, est sculpté en creux (p. 213, 283 : Vetulonia; 289 : Saturnia); M. M. voit dans ces *clipei sacrali* des *simboli del culto dattilico*; j'y verrais plutôt un résultat du culte du bouclier que j'ai établi ici même en reproduisant une des pièces de cette série, *RHR*, 1909, II, 326, culte qui explique son emploi au même titre d'amulette que la bipenne; peut-être une même valeur religieuse fut-elle attribuée au casque : c'est ainsi qu'on expliquerait qu'un heaume conique à cimier en bronze de Vicenzia soit orné de 6 petits casques semblables (p. 257) comme un vase funéraire de Pérouse surmonté d'un heaume pareil, est orné d'une rangée de 12 *clipei* (p. 296); je rattacherais aussi aux mêmes idées et la longue pointe de lance trouvée enfoncée verticalement au milieu de balles de fronde en argile et de feuilles d'or dans le tumulus de Poggio Pepe (p. 220) [1] et un cippe de Volsinies

1) Pl. LXVI, 2. Je l'avais décrit dans mon mémoire sur l'*Origine du Pilum*,

formé d'une pierre noire en haut de laquelle un foudre avec double pointe est sculpté (p. 292).

3. Des groupes en plomb composés d'un homme et d'une femme, les mains liées derrière le dos, avec leur nom gravé sur le flanc droit comme celui de Sovana publié dans l'*Ausonia*, 1910, 31 qui peut avoir une valeur d'envoûtement (p. 255) et les motifs ciselés sur les parures d'or de la tombe Salusti de Pérouse : Lase entre deux génies anguipèdes, autre Lase qui semble dompter un monstre infernal, *Atunis* embrassant *Lasa Achununa* etc. (p. 298). Signalons enfin la reconstitution définitive des quatre frontons en terre cuite du temple de Luna, deux appartenant au temple du IIIe siècle, et deux à celui du IIe : dans tous les deux, un fronton représentait les dieux groupés autour d'une divinité trônante, Jupiter dans l'un, Junon dans l'autre ; l'autre fronton représentait les Niobides. La version suivie de l'histoire des Niobides était celle dont Ovide (*Mét.*, VI, 223) est l'écho où Isménos est frappé tandis qu'il exerçait son cheval : chose curieuse, le cheval tombé a le même harnachement et la même position, si singulièrement réalistes, que le cheval affaissé sur les membres antérieurs qui se retrouve, identique, à l'arc d'Orange et au mausolée de Saint-Rémy. Ne serait-ce pas le temple d'Apollon élevé à Marseille par les Ioniens si proches, dans leur patrie phocéenne, de la Niobé du Sipyle, qui aurait servi de prototype aux monuments élevés ainsi au IIIe, au IIe et au Ier siècle av. J.-C. aux deux extrémités de la Ligurie ? On sait maintenant que l'arc d'Orange commémore précisément la prise de Marseille par César et n'est-il pas possible qu'on ait voulu, à Luna, enlevée avec tant de peine aux Ligures par les Romains, commémorer leur écrasement par la destruction des Niobides[1] ? De même ne semble-t-on pas avoir sculpté ailleurs, face à face, au IVe siècle — époque à laquelle tout ramène ces sculptures — Apollon et Artémis détruisant les enfants de Niobé dans le Sipyle et les compagnons de Brennus à Delphes ? Si M. M. n'a pas

p. 27 (*R. arch.*, 1907, I) et je crois que cette lame avait dans la tombe de Poggio-Pepe la même valeur symbolique que dans cet autre tumulus de Vetulonia où a été trouvé le trident discuté à la note précédente. Trident et lance sont deux emblèmes de la force foudroyante ; les enfoncer dans une tombe serait un moyen rituel de préserver le mort de la foudre en la canalisant dans ces espèces de paratonnerres religieux.

1) Cette hypothèse pourrait se combiner avec celle de J. Six (*Jahrbuch*, 1909, 15) suivant laquelle le groupe au cheval tombé dériverait d'un tableau d'Euphranor, *Le combat de cavalerie avant Mantinée*. C'est le tableau d'Euphranor qui aurait inspiré l'artiste marseillais qu'auraient imité, à leur tour, le coroplaste de Luna et le tailleur de pierres d'Orange.

entrevu cette hypothèse pour le fronton de Luna, pour l'autre fronton en terre cuite que conserve son Musée, celui du temple de Télamon, il a eu une heureuse idée (p. 258, pl. CIV) : il croit qu'Amphiaraos et Adrastos qui y sont figurés de part et d'autre, chacun sur son char, courant à la mort, devaient rappeler le sort semblable des deux rois gaulois vaincus dans la grande bataille de 225. Ce n'est pas le moindre intérêt de ces grands frontons que de montrer à quel degré de perfection était parvenu en Étrurie l'art de la sculpture en terre cuite, et l'on ne peut s'empêcher de se demander si quelque filière encore inconnue ne rattache pas aux coroplastes étrusques les chefs-d'œuvre des della Robbia comme les façades à appareil rustique et à *loggia* que des urnes nous révèlent pour l'*aedes tuscania* rappellent celles des palais florentins (p. 159).

Parmi les marbres nouvellement groupés dans le jardin signalons : les statues des Muses, d'Apollon et de Pothos qui décoraient le théâtre de Ferentum (tandis que les autres statues de ce théâtre sont des copies médiocres en marbre de Carrare, le Pothos, en pentélique, d'un travail achevé, ayant même conservé ses ailes est une des meilleures répliques de celui de Scopas, p. 306) ; deux bonnes répliques de l'Aphrodite d'Alcamène, l'une en paros (p. 310) ; l'autre en carrare (p. 327) ; l'Ariane dormant du IVe siècle qui, vue par Velasquez à la Villa Medici de Rome (d'où elle n'a été enlevée qu'en 1884), servit de modèle à sa peinture du Prado (p. 313) ; un fragment de tête hirsute en marbre qui me paraît provenir d'une copie d'un Gaulois de Pergame (p. 314) ; et qu'on peut rapprocher d'une autre tête de barbare en basalte trouvée à Florence même (p. 276); une Artémis chasseresse, excellente copie en pentélique d'un original attique du Ve siècle (p. 329) ; deux fort belles têtes de travail alexandrin ; une tête laurée d'Apollon qui, avec ses cheveux tombant en mèches longues et bouclées, rappelle le *David* de Verrochio (p. 329) et une tête imberbe, au type très énergique, qui pourrait être celle du Poliorcète ou d'un autre Diadoque (p. 329).

Par ces quelques indications, on entrevoit tout l'intérêt que présente ce nouveau catalogue que complète un album de 160 planches. On regrettera seulement que, poursuivant l'application, à tout et malgré tout, de l'étrange système religieux qu'il s'est formé, M. Milani ait trop peu épargné dans ses notices, pour le reste fort bien conçues, les interprétations puisées dans la *religione dattilica* avec tout l'étrange symbolisme cosmique qu'il en dérive. Heureusement il a, en général, renvoyé pour le développement de pareilles idées à ses autres écrits, surtout à ses *Studi e Materiali* dont un IVe volume est en préparation et à son discours

inaugural du Congrès des sociétés savantes italiennes en 1909 paru sous le titre *Italici ed Etruschi* avec 25 planches contenant plus de 100 figures ; comme beaucoup de celles-ci sont empruntées à des monuments inédits du *Musée archéologique*, cet opuscule peut, moins dispendieux que l'*album*, former comme un complément illustré à l'excellente *guida* que M. Milani vient de nous donner pour ce Musée qui est presque entièrement son œuvre, titre suffisant à la reconnaissance des archéologues.

A. Reinach.

Franz Cumont. — **Astrology and religion among the Greeks and Romans** (*in* : American lectures on the history of religions). — Putnam's sons, New-York and London, 1912 ; 1 vol. in-8° : xxvii-208 p.

M. Cumont a publié, dans le cours de ces dernières années plusieurs articles importants sur l'origine et le développement de l'astrologie dans le monde gréco-romain. Après le bel ouvrage de Bouché-Leclercq qui nous faisait connaître, dans leurs moindres détails, les systèmes de divination astrologique, il restait deux questions à résoudre : celle de l'origine de l'astrologie et celle des rapports de l'astrologie avec la religion. L'une comme l'autre furent renouvelées par d'importantes découvertes. Sur la première, les recherches de Strassmaier, Kugler et Jastrow ont singulièrement abaissé l'âge de l'astronomie et de l'astrologie chaldéennes : les recherches astronomiques précises n'ont pu commencer qu'avec la détermination d'un système exact de chronologie, et cette condition n'est remplie qu'au milieu du viii° siècle, avec l'adoption de l'ère de Nabonassar; quant à la religion astrologique, que le sacerdoce instruit superposa à une religion populaire plus ancienne, elle ne réussit à s'établir qu'au vi° siècle : cette connaissance plus exacte des sources orientales permet de mieux saisir tout ce que la Grèce doit à Babylone. Sur le second point, des découvertes de papyrus ont fait voir que l'astrologie n'était pas seulement une méthode de divination, mais impliquait toute une conception religieuse du monde qui, à partir de l'époque de Posidonius, entra en une liaison étroite avec la philosophie stoïcienne.

On connaît toutes les qualités de clarté, de sûreté et de souplesse qui caractérisent l'érudition de M. Cumont et qui l'ont mis au premier rang des historiens de la religion hellénistique; les six leçons contenues

dans ce volume, faites devant un public assez étendu (p. XII-XIII) donnent, sous une forme agréable et séduisante, le résultat de ses recherches sur l'astrologie grecque ; elles peuvent initier un grand nombre de lecteurs à la connaissance d'un côté intéressant de cette civilisation hellénistique, dont l'importance historique s'accroît chaque jour.

Nul guide n'est meilleur que M. Cumont pour nous aider à débrouiller l'écheveau compliqué des influences qui ont abouti, dans le monde romain du IIe siècle, à l'extension universelle d'un culte des astres qui n'avait aucune racine dans les religions grecque ou romaine. Les dieux populaires des Grecs sont localisés, attachés à la région et à la cité qu'ils protègent; ce sont des surhommes dont la volonté est sujette au changement et accessible aux prières : les divinités sidérales sont au contraire des divinités cosmiques dont le pouvoir s'étend à l'univers tout entier et dont l'immutabilité est prouvée par les observations astronomiques; ce sont des divinités « catholiques ». L'invasion de l'astrolâtrie n'est donc qu'un épisode ou mieux une des faces de la formation d'une religion universelle à l'époque hellénistique. Nous avons nous-même remarqué autrefois la singulière indulgence que Philon le Juif, au début de notre ère, témoigne pour l'astrologie et surtout insisté sur ce fait que, dès cette époque, il la considère comme une philosophie et une religion fausse sans doute, mais se suffisant à elle-même.

Dans la leçon III, M. C. étudie la diffusion des idées chaldéennes dans les pays hellénistiques. En Égypte, dès le XIVe siècle, Aménophis IV introduit le culte exclusif du soleil; mais ce n'est que beaucoup plus tard au VIe siècle, que l'astrologie pénétra en Égypte; elle y fut très rapidement chez elle, comme le prouvent les grands zodiaques découverts dans les temples; un traité apocryphe du roi Nechepso, que M. C. rapporte au milieu du IIe siècle avant notre ère, en attribuait la découverte aux Egyptiens. En Asie-Mineure, Israël ne put échapper à la contagion; dès avant l'Exil, l'on connaît les tentatives de Manassé, et le livre d'Enoch qui date du Ier siècle n'est sans doute que l'aboutissant d'un mouvement qui durait depuis longtemps. En Syrie, plusieurs cités, Hiérapolis, Héliopolis, Emèse constituent des triades à la façon babylonienne; on combine les vieux mythes agraires avec les mythes sidéraux; on adore des dieux universels comme Hypsistos, le régulateur des mouvements cosmiques. Les rois gréco-asiatiques respectent ce culte nouveau ; Seleucus Nicator consulte des astrologues officiels sur le moment propice à la fondation de Seleucie du Tigre. Antiochus, roi de Comagène, se fait bâtir en 34 avant J.-C. un tombeau sur lequel

figure l'horoscope de sa naissance. En Grèce, l'influence astrologique est déjà fort visible dans l'*Epinomis*, traité attribué à Platon; mais ce sont surtout les stoïciens qui systématisent et propagent la religion astrale. « Le stoïcisme, dit M. C., est une philosophie sémitique »; le plus grand nombre des stoïciens est d'origine orientale, et l'on connaît, malheureusement trop mal, la figure grandiose du Syrien Poseidonios d'Apamée qui représente l'alliance de la tradition grecque avec la pensée orientale.

C'est au nom de Poseidonios que se rattache la théologie astrologique qui donna en somme au monde gréco-romain ce qui lui avait entièrement manqué jusqu'alors : un système savant, ordonné et cohérent de croyances religieuses. C'est ce système dont M. Cumont expose, dans ses trois dernières leçons, la théologie, la morale et le culte, l'eschatologie.

La diffusion de l'astrologie fait naître, dans le monde gréco-romain, l'idée, entièrement nouvelle, de l'éternité et de la toute puissance de la divinité. C'est la rénovation sans fin des cycles stellaires qui donne l'idée concrète du dieu éternel; et à l'adoration de l'Éternité se rattachent celle du Temps (figuré symboliquement par un monstre à face de lion dans les mystères de Mithra) et de toutes les divinités du Temps, les Années, les Saisons, les Mois et les Heures; par là s'expliquent aussi (mais, objecterons-nous ici à M. Cumont d'une façon extrêmement partielle et insuffisante) les puissances sacrées liées à certains nombres. D'autre part, l'observation de l'influence universelle des astres sur les événements de la nature et de la vie humaine conduit à l'idée de l'universalité et de l'omnipotence des dieux sidéraux; les anciens dieux de la religion populaire se convertissent, par une sorte de syncrétisme, dans les nouveaux dieux sidéraux. Mais ces dieux n'ont pas tous le même pouvoir; il y a entre eux une hiérarchie dans laquelle le dieu inférieur tient sa puissance du dieu supérieur. Mais cette hiérarchie ne fut pas toujours conçue de la même façon, et la théologie solaire qui considérait le soleil comme le dieu suprême, le « cœur du monde » n'a fait que supplanter d'autres conceptions. Parmi les pages les plus instructives de l'œuvre et qui montrent le mieux le caractère de cette religion se trouvent celles où M. Cumont établit que cette théologie solaire est née des progrès mêmes de l'observation astronomique, notamment de la découverte dela correspondance entre les mouvements du soleil et les mouvements irréguliers des planètes.

Le trait le plus curieux de cette religion, c'est en effet la liaison étroite de la connaissance scientifique avec le sentiment religieux.

Comment expliquer cette liaison? Suivant M. Cumont, par le mysticisme qui lui est intimement lié : l'observateur des astres croit que son âme est une parcelle détachée du monde céleste et que la connaissance du cours varié des étoiles est comme un retour à cette origine, une union à un monde supérieur au monde terrestre. Cette espèce d'extase, d'intuition immédiate qui met l'homme dans la confidence des dieux, exige d'ailleurs une conduite d'une moralité très stricte, la chasteté, la sobriété, et l'ascétisme en est le résultat. L'astrologie donne donc une règle de vie. Enfin, elle est liée à une renaissance de la croyance à l'immortalité de l'âme, croyance qui était bien effacée au début de la période hellénistique, et elle donne de cette immortalité une notion morale, la plus haute et la plus pure qu'ait jamais connue l'antiquité païenne.

Il était difficile de résumer d'une façon plus claire et sous une forme plus attrayante l'état de nos connaissances sur la religion astrologique. Sans doute eût-il été possible de procéder, à propos des autres questions comme l'auteur l'a fait en détail à propos de l'eschatologie (p. 180 sq.) et de montrer quelles racines les croyances astrologiques trouvaient déjà dans le sol gréco-romain ; mais cette remarque n'enlève rien à la haute valeur et au grand intérêt de l'œuvre telle qu'elle a été comprise.

Émile Bréhier.

Rudolph Sohm. — **Wesen und Ursprung des Katholizismus** (*L'essence et l'origine du catholicisme*). — Leipzig et Berlin, B. G. Teubner, xxxiii-68 pp.

Cette brochure est la reproduction du travail publié sous le même titre par l'auteur dans les Mémoires de la Société royale des sciences de Saxe, section de philosophie et d'histoire, sous le n° 10 de l'année 1909 — travail dont il a été rendu compte dans cette Revue. Le texte lui-même n'a pas été modifié, mais l'auteur profite de cette réédition — motivée par l'épuisement du tirage originel — pour ajouter à son mémoire une préface importante, dans laquelle il défend ses thèses contre les attaques dirigées à son endroit par Harnack (A. Harnack, *Entstehung und Entwickelung der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts in den zwei ersten Jahrhunderten, u. s. w...* Leipzig, 1910).

L'idée fondamentale de M. S. est que, contrairement à l'opinion généralement admise, l'église primitive ne contient à aucun degré rien qui ressemble à une organisation juridique ; l'église doit être prise au sens

purement spirituel, charismatique ; il ne peut être nullement question d'églises au pluriel, de communautés locales ayant une constitution propre, mais seulement d'une église unique, universelle, définie par ses seuls caractères religieux : l'église du Christ. La constitution juridique des églises locales comme des organismes temporels, est le résultat d'une évolution, peut-être nécessaire ; en tout cas, elle est le germe du catholicisme, et suffit à opposer radicalement celui-ci à l'esprit de la chrétienté primitive.

Examinons donc le point du débat entre Harnack et M. Sohm. Harnack admet l'idée essentielle, à savoir que la chrétienté primitive ne connaissait que le concept religieux de l'Église, et les conséquences essentielles de cette idée, c'est-à-dire : 1° que la chrétienté primitive appliquait le concept religieux d'église à la chrétienté visible (toute assemblée de chrétiens est *l'église* de Dieu) ; 2° que dans la mesure où il y avait pour elle droit ecclésiastique, il était tout divin : seulement — et c'est là le point contesté —, Harnack pense que ce droit existe dès l'origine, tandis que M. S. en recule l'apparition jusqu'à la fin du premier siècle.

Quelles sont les raisons de Harnack ? 1° que la chrétienté primitive s'est donnée comme le successeur du peuple d'Israël : mais (répond M. S.) ce fut en prenant la théocratie au sens purement spirituel : 2° que les communautés locales s'organisèrent juridiquement dès l'origine ; mais cela n'est pas exact, chaque église locale ne se donnant que comme une incarnation de l'église universelle, unique. Sur ce dernier point, Harnack s'appuie sur le développement ultérieur des églises particulières, l'établissement des évêques, des prêtres, des diacres : mais les textes, et en particulier les lettres d'Ignace, nous montrent dans ces personnages les fonctionnaires de *l'église*, et non *d'une église* ; l'épiscopat est une fonction universelle ; « *Unum gregem pascimus*, dit Cyprien ; *a singulis in solidum pars* [*episcopatus*] *tenetur* ». Harnack invoque aussi le texte, Math. XVIII, 15 sqq., où il est parlé de l'église comme d'une assemblée locale particulière : mais il peut y avoir assemblée sans organisation juridique, et la sorte d'excommunication dont il s'agit ici est toute religieuse, chaque chrétien la prononce au nom de Dieu.

Donc, chaque communauté locale est seulement une image de l'Église universelle de Dieu, conçue tout spirituellement. D'ailleurs, l'existence d'églises domestiques s'oppose à la thèse de Harnack : car comment pourraient-elles coexister avec des églises locales juridique-

ment constituées? L'idée de celles-ci a mis près de deux siècles à s'établir, car à l'origine les réunions des fidèles n'ont rien de stable, de fixe. Cette idée appartient au catholicisme, et non à la chrétienté primitive : aux yeux de celle-ci en effet, qui veut rester libre, des organisations juridiques ne sont pas essentielles à la vie religieuse. L'idée d'une organisation, et avec elle le catholicisme, s'introduisent quand un groupement déterminé prend la prééminence : l'église de Rome; mais primitivement, l'église du Christ est indépendante de tout droit ecclésiastique, et c'est en ce sens qu'elle n'est pas catholique.

On voit que M. S. profite de sa polémique avec Harnack pour préciser sa thèse, et l'appuyer de nouveaux textes, sans la modifier.

JEAN L. SCHLEGEL.

M. A. KUGENER et Fr. CUMONT. — **Recherches sur le Manichéisme** (suite; pp. 81 à 177). — Bruxelles, H. Lamertin, 1912; in-8.

Ce nouveau fascicule des *Recherches* sur le Manichéisme contient les deuxième et troisième articles de la série. Le premier, publié en 1908, était consacré à la Cosmogonie manichéenne d'après Théodore bar Kônî. Comme suite à cette étude, M. Kugener publie (avec une traduction) et M. Cumont commente un extrait de la 123e homélie de Sévère, patriarche monophysite d'Antioche, mort en 518.

Le texte grec de cette homélie n'existe plus : nous la connaissons seulement par une double version syriaque. Les passages empruntés aux œuvres de Mâni avaient donc été transportés de l'araméen en grec par Sévère (ou sa source), et se trouvent retransportés en syriaque par les traducteurs des homélies. Sous cette double métamorphose on ne peut s'attendre à rencontrer, comme chez Théodore bar Kônî, des citations à peu près littérales, mais seulement le sens de la phrase. M. Kugener, très familiarisé avec les écrits de Sévère, dont il s'est occupé tout spécialement, a pu noter avec certitude dans bien des cas, et toujours avec probabilité, le mot grec primitif correspondant au syriaque. Grâce à cette précaution et à la rigoureuse précision de la traduction française[1], l'extrait de Sévère se présente au lecteur sous la forme la plus satisfaisante qu'il était possible de lui donner.

1) P. 126, l. 4 de la trad. après « ses eaux », ajouter « son feu ».

M. Cumont établit dans son Commentaire que la source manichéenne mise à contribution par Sévère est, d'une part, différente de celle de Bar Kôni (l'*Epistula Fundamenti*), et, d'autre part, identique à celle de Théodoret (*Haeret. fab. comp.*, I, 26) et de Titus de Bosra (I, 6-22 *passim*), source qui n'est probablement pas, comme on l'a cru jusqu'ici, le *Livre des Mystères* de Mâni ; M. Cumont inclinerait plutôt pour le *Traité des Géants*. Il discute ensuite brièvement les citations de Sévère et les compare avec tous les autres documents d'origine manichéenne qui peuvent en éclairer le sens et la portée ; il remarque, avec raison, que Sévère seul définit le rôle cosmogonique attribué, dans le système manichéen, aux arbres de Vie et de Mort, symboles du Bien et du Mal, les deux principes incréés (Lumière et Ténèbres : Dieu et Matière), qui sont la base de la doctrine dualiste empruntée par Mâni au mazdéisme. Tout cela avec l'érudition et la compétence spéciale que M. Cumont possède dans ce domaine particulier des religions orientales.

Le troisième chapitre des *Recherches* est formé par la courte note que M. Cumont consacre à l'examen de l'épitaphe, rédigée en grec, d'une certaine Bassa, vierge, Lydienne d'origine, qualifiée expressément de « Manichéenne ». C'est le premier monument de ce genre découvert dans l'empire romain. Il a été trouvé à Salone, en Dalmatie, en 1905. L'auteur conjecture que l'inscription date de la fin du IIIe ou du commencement du IVe siècle de notre ère.

J.-B. Ch.

H. Lammens. — **Fâtima et les filles de Mahomet**, notes critiques pour l'étude de la Sîra. 1 vol. grand in-8, VIII-170 pages. Rome, M. Bretschneider, 1912. — Prix : 5 fr.

Quand on remonte aux sources de l'histoire des premiers temps de l'islamisme, on est tout étonné de constater combien les temps lointains où se sont passés des phénomènes qui n'ont point manqué de marquer leur forte empreinte sur le développement de l'humanité, sont plongés dans une épaisse obscurité. A l'époque où l'on ne disposait, pour l'étude de ces événements, que de manuels où les auteurs arabes du XIIIe au XVe siècle avaient résumé, pour la grande commodité de leurs contemporains, ce que l'on croyait savoir des débuts de l'organisation de l'Islam, on avait l'illusion de croire que le mahométisme était né et avait évolué dans la pleine lumière de l'histoire et on en avait même tiré des conclu-

sions fâcheuses pour d'autres religions dont la naissance est entourée de plus de brumes. Dans ces dernières années, il a fallu déchanter. Les fastidieux recueils de hadîth dont la lecture rebutante avait fait reculer plus d'un arabisant, ont tenté le courage d'explorateurs qui, à la suite de M. Goldziher, n'ont pas hésité à se plonger dans ces arides études et, tel le plongeur des côtes de l'Oman, en ont parfois rapporté la précieuse perle qui faisait penser et réfléchir. Bref, l'édifice de cette histoire est à recommencer dès la base.

Le R. P. Lammens, à la fois docte arabisant et historien de talent, s'est décidé à compléter ses précédentes recherches en consacrant à la *Sîra*, c'est-à dire à l'ensemble des traditions qui constituent la biographie du prophète de la Mecque, une série d'études détaillées. Pour commencer, il consacre une monographie à Fâtima, la fille de Mahomet qui, mariée à 'Ali, fils d'Abou-Tâlib, a donné naissance à cette foule innombrable de *séyyids* et de *chérifs* qui promènent leur turban vert dans les différentes régions du monde musulman. Dans un avant-propos, il fait remarquer que cette *sîra* est d'abord exégétique, puisqu'elle se propose, comme premier et principal but, d'expliquer les passages obscurs du Qoran, de mettre des noms propres et des dates là où le texte n'en offre point, de remplacer « les allusions les plus obscures » par des « anecdotes précises et pittoresques ». Elle est ensuite doctrinale (par exemple pour la fixation de la liturgie, dont il n'est parlé qu'en termes vagues dans le Qoran), et enfin historique, ce dernier point de vue n'ayant préoccupé que fort tard les curieux de Médine et leurs élèves. Il faut y ajouter que la *sîra* a en outre une tendance bien connue, celle de réagir contre les prétentions de ce que l'auteur appelle improprement *la chî'a*, c'est-à-dire le chi'îtisme, préoccupé des droits (très incertains, et même prétendus) du gendre du Prophète à son héritage temporel et aussi à sa succession spirituelle : c'est une réaction du sunnisme, au moins aussi tendancieux que l'avait été le chi'îtisme. Vu la rareté des documents et la disparition des plus importants d'entre eux, voilà une œuvre qui n'est pas aisée, de jeter un peu de lumière au milieu de ces allégations contradictoires.

Un fait remarquable, c'est que Mahomet n'a pas eu d'enfants mâles qui aient vécu et pu, par conséquent, lui assurer une postérité. Une seule de ses filles, Fâtima, lui donne cette nombreuse descendance dont nous venons de parler. Il y a là des causes physiologiques dont un médecin seul pourrait parler en connaissance de cause; fils d'un père malade et dont le nom même prête à tant d'incertitudes ('Abdallah), et d'une

mère qui composait des élégies funèbres et devait, en sa qualité de poétesse, être visitée par le *djinn* familier (donc *madjnoûna*), Mahomet était d'une complexion singulière et rare; sa postérité s'en est ressentie. Pour indiquer d'un mot la nature des doutes qui s'élèvent à chaque pas, je n'aurai qu'à citer le surnom d'Abou'l-Qâsim sous lequel Mahomet est connu de tous les musulmans : cela veut dire, comme chacun sait, le père d'el-Qâsim; en allons-nous conclure, comme les mahométans des premiers âges (à preuve qu'un des enfants d'el-*H*osaïn, le martyr de Kerbélâ, s'appelait ainsi) que le premier enfant de Mahomet et de Khadîdja se nommait el-Qâsim? Que nenni! Cette *konya* ne veut rien dire; des gens qui n'avaient pas d'enfants portaient ce titre d'*abou* (ce qui n'a rien d'étonnant dans une langue où ce mot signifie aussi « possesseur de.. » comme Abou-Châma et tant d'autres) : le R. P. Lammens nous promet d'étudier ces sortes de *konya* dans un travail séparé; attendons-nous à de fortes surprises.

On ne peut révoquer en doute l'existence de Fâtima (p. 7); saluons ce témoignage échappé à l'hypercritique de l'auteur. Mais était-elle l'aînée des filles? On l'a rarement soutenu, et c'est tout à fait improbable. D'ailleurs la chronologie est entièrement brouillée en ce qui concerne les filles du Prophète. Si l'on remonte aux anciens témoignages, il se trouve que Fâtima a été singulièrement négligée par son père lui-même et par son entourage. Cendrillon abandonnée au foyer, en lutte perpétuelle avec son mari, peu intelligente d'ailleurs, elle fait triste figure dans le portrait qu'en a tracé l'auteur, qui trouve encore le moyen de se moquer d'elle, et comme elle pleurait fréquemment, pour de justes motifs, il l'appelle la Niobé de la *Sîra*. On n'est pas plus classique, ni moins charitable.

Fatîma avait malheureusement de trop bonnes raisons pour être peu satisfaite de son mariage : 'Alî était très laid; son ventre « démesurément proéminent » faisait paraître d'autant plus grêles ses bras déjà fort minces; il était chauve (ce détail a échappé à l'auteur), sa tête grosse, ses yeux petits, son nez camard. Par surcroît, il était très pauvre : la misère régnait au foyer; Mahomet négligeait totalement sa fille; mais les disputes le faisaient intervenir fréquemment en qualité de pacificateur, sans grand succès. Il aurait mieux fait d'envoyer du pain quand on en manquait à la maison.

Le prophète traitait, en vérité, fort durement sa fille. Occupée à moudre le grain ou à pétrir le pain, elle se sentait fatiguée, quand elle n'était pas réellement malade; et alors que les esclaves étaient

nombreux sur les marchés de Médine, Mahomet, en réponse à ses plaintes, se contentait de lui apprendre une nouvelle formule de prière. Complètement négligée du vivant de son père, elle le fut encore plus après sa mort; il est vrai qu'elle ne lui survécut pas longtemps, quelques mois à peine, écœurée, dégoûtée du triomphe d'Abou-Bekr et d'Omar, obtenu par des moyens politiques de basse envergure. Sa fin fut des plus obscures.

Il ne faut pas aller trop vite en matière de critique. Le P. Lammens tire argument (p. 6), pour établir ses incertitudes, de ce que la succession d'Abou'l-'Âç, mari de Zéïneb, passe à Zobéïr ben el-'Awwâm, son cousin; son fils 'Ali était mort, mais Omâma sa fille lui survécut pendant près de quarante ans. « Pourquoi frustrer de leur part d'héritage les descendants du prophète? » s'écrie l'historien vengeur. De là à conclure à la non-existence de Zéïneb, il n'y a qu'un pas : nous ne le franchirons point. Lorsque Fâtima elle-même n'a pas pu se faire envoyer en possession de la succession *ab intestat* de son père (les filles avaient droit à la moitié, d'après la loi instituée par le Qoran), cela prouve que les anciennes mœurs, où la fille n'héritait à aucun degré, étaient encore en vigueur même dans la communauté musulmane. Les usages ne se modifient pas aussi vite que les lois.

« Personnellement pauvre, Mahomet n'avait pas hérité de sa première femme » (p. 19). Il n'y avait aucun droit, les biens retournant à la famille de la femme mariée. Ces biens « auraient dû constituer le partage des filles de la riche *tāgira* ». Mais non, puisque les filles n'héritaient pas, chez les Arabes païens. En leur accordant une demi-part d'hoir mâle, Mahomet avait conscience d'apporter au monde arabe un *tashîl*, une facilité de vivre inconnue à l'ancienne société polythéiste!

Cl. HUART.

Commandant D'OLLONE. — **Recherches sur les musulmans chinois** : études de A. Vissière; notes de E. Blochet et de divers savants. Ouvrage orné de 91 photographies, estampages, cartes, et d'une carte hors texte. Paris, E. Leroux, 1911; 1 vol. in-8, XII-471 pages.

On sait, depuis Dabry de Thiersant, qu'il y a des Chinois pratiquant la religion musulmane, et qu'ils habitent surtout les provinces de l'ouest, le Yun-nan et le Kan-Sou. Ces mahométans sont-ils d'origine

chinoise ou étrangère? Sont-ils les descendants des marchands arabes qui avaient établi des colonies dans divers ports du Sud, des soldats qui avaient servi dans les armées tibétaines, des gens de toute catégorie qui avaient envahi la Chine à la suite de la conquête mongole? Ont-ils été convertis par des missionnaires, et ceux-ci venaient-ils de l'Océan Indien ou des steppes de l'Asie centrale? C'est pour répondre à ces diverses questions que le commandant d'Ollone a publié le présent volume, qui fait partie de ceux que sa mission édite.

Les travaux de M. A. Vissière sur le Séyyid Edjell 'Omar ont singulièrement éclairé ce personnage, ainsi que le rôle déterminant qu'il a eu sur la propagation de l'islamisme dans le Yun-nan. On sait qu'il est mort en 1279, qu'il a rendu de grands services aux Mongols et notamment à Koubilaï-khan, lequel lui avait confié la vice-royauté qu'il occupa jusqu'à sa fin. La mission d'Ollone a retrouvé son tombeau, complètement inconnu même des gens du pays. Le capitaine Lepage ayant rencontré, dans la description officielle de Yun-nan-fou, un ancien plan de faubourgs contenant l'indication de ce tombeau, a fini par retrouver, assez loin du lieu indiqué, le cimetière particulier de la famille Ma qui contenait le monument cherché et une stèle brisée qui prouvait l'exactitude de la trouvaille. L'introduction de l'islamisme a civilisé le Yun-nan, qui, à l'époque mongole, était encore plongé dans un état voisin de la barbarie; le mariage libre était pratiqué couramment, on brûlait les morts sans funérailles ni sacrifices. Le Séyyid Edjell, par de grands travaux publics, remédia aux inondations et à la sécheresse; en même temps il fit construire des mosquées, des temples de Confucius et des temples bouddhiques.

Aujourd'hui, il y a encore de nombreux musulmans au Yun-nan, de trente à quarante mille familles, ce qui ferait deux cent cinquante mille âmes au maximum; on voit donc qu'il ne faut pas s'exagérer le nombre d'habitants de cette province pratiquant les rites imaginés par Mahomet. Les longues guerres amenées, au cours du dix-neuvième siècle, par la révolte des Taï-pings, les effroyables exterminations qui les ont suivies, ont certainement contribué à affaiblir le nombre des mahométans. Les mosquées ne se distinguent en rien des pagodes : il n'y a ni minaret ni chant du muezzin. Pendant la prière, on y brûle de l'encens; d'ailleurs les musulmans du Yun-nan ont conservé la tradition chinoise de brûler de l'encens devant les tablettes de leurs ancêtres, sauf quelques *a-hong* (persan *âkhond*) qui se défendent de pratiquer cette coutume païenne.

Les ablutions ne sont point d'un usage régulier; quelques-uns s'y livrent le vendredi, avant l'office. Ces musulmans portent exactement le même costume que les autres Chinois : toutefois, pour la prière, tous coiffent le bonnet blanc de Bokhara, entouré d'un turban également blanc. Ils s'abstiennent scrupuleusement de manger de la viande de porc, qui est l'aliment usuel des Chinois, de boire de l'alcool de riz et de fumer de l'opium et du tabac : aussi se servent-ils du thé comme unique boisson.

Les mahométans chinois sont en général orthodoxes, du rite hanéfite; le grand mérite de la mission d'Ollone est d'avoir réussi à montrer qu'à côté de la religion officielle il s'est glissé une hérésie, le *Sin Kiao* « nouvelle religion », dont la caractéristique est le culte des tombeaux. C'est à Ho-tcheou, dans le Kan-Sou, que cette nouvelle doctrine est le plus répandue. Alors que dans le reste de la Chine les tombeaux n'éprouvent que l'indifférence universelle, il y a, autour de cette ville de Ho-tcheou, des mausolées superbes qui sont l'objet de la dévotion et le but des pèlerinages.

Deux d'entre eux sont surmontés de coupoles, motif d'architecture complètement inconnu en Chine, et d'où vient le nom général que portent ces monuments, *koumbé* (de l'arabe *qoubba* « coupole »).

On reconnaît immédiatement le dispositif des *zâwiya* de l'Afrique du Nord ; le tombeau central abrite les restes d'un saint personnage de l'ordre religieux des Qâdiriyya. Il est clair que nous avons affaire à une extension de ce même soufisme qui a peuplé l'Asie centrale de lieux de pèlerinage à attributions imaginaires.

On ne peut pas parler de Ho-tcheou sans que le nom de cette ville rappelle les Salar ; on a même cru longtemps que c'était leur principal établissement. En réalité, ce peuple particulier n'y est représenté que par cinq familles établies à demeure ; le groupement principal est installé de l'autre côté de hautes montagnes et n'a que peu de rapports avec cette cité. C'est ce petit groupe de douze cantons qui a tant fait parler de lui à l'origine de plusieurs soulèvements musulmans (1781 et 1783).

Le plus ancien monument de l'établissement de l'islamisme en Chine est le temple du Saint-Souvenir à Canton, construit sous la dynastie des Tang (618-907), mais rebâti à une époque indéterminée. Il ne reste d'ancien que la Tour lisse, ancien minaret de la mosquée, en ruines et totalement abandonné. Le minaret arabe « effilé comme une flèche », que l'auteur cite, p. 386, à titre de comparaison, ne peut faire allusion

qu'aux monuments de l'époque des Mamlouks ; car primitivement il était carré et à étages en retrait (type du phare d'Alexandrie ou de la *zigurrat* babylonienne), ce qui n'a rien d'une flèche, au contraire.

Par l'ensemble des documents qu'il renferme, et par les conclusions très intéressantes auxquelles l'auteur aboutit, les *Recherches* du commandant d'Ollone nous offrent un tableau complet et véridique de la situation actuelle des Musulmans en Chine et de ce qu'on peut savoir aujourd'hui de leur histoire et de leur origine ; elles sont à consulter pour toute personne curieuse de se renseigner sur le développement de l'islamisme et les conjectures qu'on peut former pour son avenir dans la République du Milieu.

Cl. HUART.

Louis-Germain Lévy. — **Maïmonide** (Collection des Grands Philosophes). Paris, Alcan, 1911.

Il n'existait jusqu'ici aucun ouvrage d'ensemble sur Maïmonide, le plus grand des philosophes juifs et des docteurs de la Synagogue au moyen âge. Lacune étonnante au premier abord ! Mais on revient de cet étonnement si l'on considère la masse de connaissances variées et approfondies que suppose un travail de quelque envergure sur Maïmonide, sa vie, ses œuvres, ses doctrines philosophiques et religieuses, son influence sur les philosophes et les théologiens de diverses écoles, de diverses religions ou sectes et de diverses nations, pendant sept siècles. Pour mener à bien une pareille tâche, ce n'est pas assez d'être passé maître en cette double spécialité, l'histoire de la religion et de la philosophie juives : il faut encore posséder à fond d'autres spécialités non moins ardues, en particulier l'histoire de la religion et de la philosophie musulmanes. Car non seulement ces deux philosophies sont sœurs, issues l'une et l'autre de la religiosité monothéiste des Sémites et du génie spéculatif des anciens Grecs, non seulement elles puisent aux mêmes sources, évoquent les mêmes problèmes, les tranchent dans le même esprit, par les mêmes procédés, se satisfont, aux nuances près, des mêmes solutions, mais les penseurs juifs, philosophes ou théologiens, ont fait aux Arabes maint emprunt direct, et plus qu'aucun d'entre eux Maïmonide. Né et domicilié pendant toute sa vie en pays musulman, Maïmonide est, comme il nous l'apprend lui-

même, « élève d'un élève d'Ibn Bâddja »[1] ; c'est en arabe qu'il a écrit ses principaux ouvrages, en particulier son fameux *Guide des Egarés* (ou mieux des *Indécis*, des *Perplexes*) ; son système philosophique est celui des *Falâcifa*, d'El-Fârâbî, Ibn Sîna (Avicenne), Ibn Bâddja, etc., dont il tempère seulement sur quelques points, par exemple sur la question de l'éternité du monde, le rationalisme hardi, en se rapprochant des Motékallemîn acharites, c'est-à-dire des théologiens musulmans orthodoxes; son exégèse religieuse n'est autre que celle des *Falâcifa* : fondée sur la même théorie générale du prophétisme et de l'accord entre la philosophie et la religion[2], elle applique aux textes de la Bible les mêmes procédés d'interprétation allégorique que ses maîtres musulmans appliquaient aux textes du Qoran et des hadîts. Toutes ces raisons nous font toucher du doigt la nécessité, pour comprendre Maïmonide philosophe ou théologien, de remonter sans cesse à la philosophie arabe ou à l'exégèse musulmane. Elles nous expliquent, du même coup, pourquoi personne jusqu'ici ne s'était avisé d'écrire un ouvrage d'ensemble sur Maïmonide, malgré l'évidente utilité d'un pareil livre.

Jusqu'au xx[e] siècle, un seul homme, peut-être, s'était rencontré qui fût complètement armé pour une telle entreprise[3] : maître incontesté dans les deux spécialités à la fois, l'illustre auteur des *Mélanges de philosophie juive et arabe* (Paris, 1859), S. Munk, comprit la nécessité de publier d'abord[4] le texte arabe et une traduction amplement annotée du *Guide des Egarés* de Maïmonide (Paris, 1856-66). Il perdit malheureusement la vue comme il élevait cet incomparable monument d'érudition judéo-arabe. On demeure pénétré d'admiration quand on songe qu'à ce moment il avait à peine réuni « les matériaux les plus indispensables »[5] de cet énorme ouvrage et que nous devons à un aveugle cette impec-

1) *Guide des Egarés*, trad. Munk, t. II, p. 82, l. 1 ; cf. *ibid.*, p. 186. — On peut s'étonner de ne trouver nulle part, dans le livre de M. Lévy, cette indication d'importance capitale.

2) Sauf, ici encore, quelques légères retouches analogues à celles que nous venons de signaler.

3) Je n'en connais aucun autre en France ; mais il faut au moins citer, à l'étranger, M. Goldziher, de Budapest.

4) Voir *Guide*, t. II, p. vi, l. 4, et t. I, p. ii, l. 17, où il promet de publier, sous le nom de *Prolégomènes*, un grand travail sur Maïmonide, sa vie, ses œuvres, ses doctrines, etc. ; au dommage de la science, il n'a pu tenir cette promesse.

5) *Guide*, t. I, p. iv, l. 15.

cable traduction, ce merveilleux commentaire, cette irréprochable impression. Grâce à lui, il devenait du moins possible d'entreprendre sur Maïmonide un travail synthétique et général. Cependant, il fallut attendre encore près d'un demi-siècle la première tentative de ce genre, c'est-à-dire le livre de M. Lévy.

M. le rabbin L. G. Lévy était évidemment bien préparé, par de fortes études confessionnelles, à la partie hébraïque de la lourde tâche qu'il assumait. Il est également versé dans l'histoire de la philosophie ancienne, moderne et du moyen âge latin. Il avait préludé, en 1905, par une thèse complémentaire de doctorat ès lettres sur *La Métaphysique de Maïmonide*, à la composition d'un ouvrage d'ensemble sur le système philosophico-théologique de ce grand penseur. Aussi ne pouvons-nous être surpris de le voir déployer, pour remplir le cadre de ce volume d'environ 300 pages, toutes les ressources d'une érudition hébraïque et philosophique de bon aloi.

L'ouvrage débute par une introduction historique de quelques pages sur l'évolution de la pensée juive jusqu'à l'époque d'Ibn Maïmoun, dit *Maïmonide*. Ensuite vient la biographie, au cours de laquelle les diverses œuvres sont indiquées et brièvement analysées, chacune à sa place chronologique ; puis un chapitre entier consacré à l'étude des sources auxquelles le penseur juif a puisé.

L'exposé des doctrines de Maïmonide, qui forme le corps de l'ouvrage, consiste essentiellement en une analyse consciencieuse et exacte de son *Guide*, dans laquelle viennent s'intercaler, chemin faisant, à titre de confirmation ou d'éclaircissements, divers passages tirés de ses autres œuvres. M. Lévy a fondu dans ce long exposé, avec de simples interversions et quelques additions, mais sans changements notables, toute la substance de son précédent ouvrage : *La Métaphysique de Maïmonide*. Seuls sont entièrement nouveaux les deux chapitres relatifs à la morale théorique et à la morale appliquée; on peut en dire autant du long chapitre final ou Conclusion, sur l' « Influence de Maïmonide », chapitre particulièrement intéressant, où reparaissent seulement quelques rares alinéas de l'ancienne conclusion, qui était très courte.

Dans l'impossibilité où nous sommes de suivre ici l'auteur pas à pas, nous devons nous borner à formuler l'impression générale qui se dégage d'une étude attentive de son travail et à indiquer les points principaux qui appellent des observations particulières.

L'impression générale est que la documentation, abondante et sûre dans l'ensemble, fléchit parfois quand il s'agit de philosophie arabe ou

de religion musulmane. Indiquant, par exemple, en notes, comme il a soin de le faire à chaque pas, certains rapprochements intéressants entre telle théorie de notre philosophe et celles de philosophes antérieurs, M. Lévy, assez fréquemment, s'applique à citer, entre les anciens Grecs et les scolastiques juifs ou latins, les Arabes, à qui ces scolastiques ont tant emprunté : Motékallemîn, Ikhwân-eç-Çafâ, savants, Falâcifa. Mais déjà dans l'étude des sources il leur faisait une place trop étroite, et bien souvent ailleurs il les passe entièrement sous silence [1]. Négligence vénielle en soi : le cadre un peu restreint et le caractère un peu exotérique de la collection dans laquelle l'ouvrage est publié, exemptaient assurément l'auteur du souci puéril et décevant d'être « complet ». Mais de telles omissions prennent un caractère de gravité quand elles ne vont à rien de moins qu'à présenter sous un faux jour la doctrine considérée, à lui conférer, par forme de prétérition, une apparence d'originalité purement illusoire.

Par exemple, M. Lévy caractérise dès le début, nettement et exactement, avec citations à l'appui, la doctrine du *Guide* et du même coup le système de Maïmonide en général : « Le *Guide* est essentiellement, dit-il, une œuvre théologique qui a pour objet d'accorder le judaïsme avec la philosophie d'alors, c'est-à-dire avec le péripatétisme néo-platonisant des philosophes arabes » (p. 51). « L'Écriture et la raison sont également d'origine divine et par conséquent leurs enseignements doivent concorder... La philosophie consiste à confirmer les vérités de l'Écriture au moyen de la spéculation vraie » (p. 52, au bas). « Une fois proclamée la *primauté* de la raison..., il s'agit de montrer que l'opposition entre le texte scripturaire et la pensée philosophique est purement superficielle, qu'elle disparaît dès qu'on saisit le sens profond de la parole sacrée » (p. 55). C'est que « l'Écriture n'emploie pas le langage philosophique, mais populaire, car elle s'adresse à tout le peuple, aux femmes, aux enfants » (p. 55, n. 2). « Grâce à l'interprétation allégorique, l'accord entre la religion et la philosophie sera rétabli » (p. 56, l. 11). « Pourtant... il y a deux matières auxquelles ne s'applique pas la méthode allégorique, ce sont les *miracles* et les *préceptes* » (p. 56, au bas). — Nous reconnaissons dans ces citations de Maïmonide, éparses chez M. Lévy, toutes les idées principales des Falâcifa sur l'accord de la religion et de la philosophie. Mettez *islamisme* au lieu de *judaïsme*,

1) Par exemple : p 91, n. 1 ; 94, n. 4 ; 97, n. 4 ; 110, n. 2 ; 118, n. 1 ; 130, n. 4 ; etc.

ajoutez à la dernière citation cette restriction que l'interprétation allégorique, si elle ne s'applique pas, sans doute, aux simples *prodiges* ou *merveilles*, s'applique, du moins, aux *miracles* proprement dits [1], et cette addition qu'il y a des sortes de mystères, impénétrables à la raison raisonnante, mais qui ne méritent pas le nom de mystères, car relatifs à de simples détails de pratique religieuse, ils sont entièrement dénués de portée philosophique [2], et vous aurez énoncé tout l'essentiel de la théorie magistralement exposée par Ibn Rochd. Sans doute, ce n'est pas à lui que Maïmonide a pu l'emprunter ; mais j'ai montré autrefois [3] qu'ellese retrouvait, identique en substance, chez tous les Falâcifa antérieurs, et par conséquent chez les maîtres arabes de notre philosophe juif. Or M. Lévy, dans tout cet exposé, ne fait pas la moindre allusion aux Falâcifa ; il se borne à dire quelque part, en note : « Les Arabes interprétaient allégoriquement le Qoran » (p. 56, n. 4), ce qui est vrai en général, à des degrés divers, de tous les penseurs musulmans, de tous les théologiens, mêmes les plus acharnés contre la philosophie, mais ne vise pas directement la curieuse et originale théorie des Falâcifa sur l'accord de la philosophie et de la religion. M. Lévy nous laisse donc croire à tort que, dans l'exposé de cette importante théorie, Maïmonide est entièrement original, ou qu'il ne fait d'emprunts qu'à certains de ses prédécesseurs juifs [4]. Vers la fin seulement du volume, il s'avise qu'il y a lieu de comparer avec Maïmonide son contemporain musulman Ibn Rochd (Averroès). Mais il n'évite ici le reproche de prétérition que pour encourir celui de contre-sens caractérisé ; car après avoir dit que Maïmonide « arrête la raison devant la foi », il ajoute en note : *Même attitude chez Averroès* [5], et il cite *à l'appui*, outre Mehren

1) Pour cette théorie des Falâcifa, je me vois obligé de renvoyer à mon ouvrage intitulé : *La théorie d'Ibn Rochd (Averroès) sur l'accord de la religion et de la philosophie*, Paris, 1909. Voir, en particulier, pour cette distinction entre les miracles et les prodiges : pp. 125 ; 138 à 140 ; 143 à 145 ; 154 à 155 ; surtout 143, n.3.

2) *Ibid.*, pp. 150 à 154.

3) *Ibid.*, chap. III.

4) « Maïmonide, dit-il (p. 52), part de cette idée devenue courante depuis Saadia qu'entre le judaïsme révélé et la philosophie (c'est-à-dire le péripatétisme) il n'y a pas d'opposition, au fond ils s'identifient », et il cite en note, pour toute justification, ce passage de Saadia, qui viserait tout aussi bien la simple théologie : « Nous devons étudier et réfléchir, afin de connaître et de saisir personnellement ce que nous savons par la voie de la révélation ».

5) P. 226.

et Miguel Asin, mon propre livre, dont tout l'effort tend précisément à établir, à l'encontre de ces deux auteurs, que loin d'incliner la raison devant la foi, Ibn Rochd, en somme, subordonne expressément la foi à la raison, la religion à la philosophie. M. Lévy me cite donc à contre-sens, *en faveur* de la thèse que je combats.

Au reste, la pensée même du philosophe juif sur ce point ne me semble pas exposée par l'auteur avec toute la clarté désirable : il nous dit d'une part que Maïmonide « proclame la *primauté* de la raison et de l'expérience scientifique » (p. 55)[1], de l'autre qu'il « arrête la raison devant la foi » (p. 226), et il ne s'inquiète point de nous montrer clairement comment pourrait se lever cette contradiction ; à moins qu'on ne juge claire l'explication suivante : « La révélation c'est la raison approfondie, la philosophie c'est l'enseignement ésotérique de l'Écriture » (p. 227). Mais les deux parties de cette formule ne semblent-elles pas former un assemblage contradictoire ? Ésotérique n'est-il pas synonyme de profond ? C'est donc la raison, la philosophie, « enseignement ésotérique », qui est *la religion approfondie* : telle est précisément la doctrine des Falâcifa. Le lecteur ne peut que demeurer désorienté devant ces formules un peu décousues dont aucune idée cohérente ne se dégage. C'est que, pour bien comprendre et faire clairement comprendre la théorie maïmonidienne des rapports entre la philosophie et la religion, il est, je crois, nécessaire de remonter à sa source, je veux dire d'aller l'étudier d'abord, de très près, chez les Falâcifa, en particulier chez Ibn Rochd, qui en a laissé un exposé détaillé, le seul complet et pleinement intelligible par lui-même qui soit venu jusqu'à nous. C'est alors, seulement, qu'en fixant exactement la nuance par laquelle Maïmonide semble se distinguer, sur ce point, des Falâcifa, on pourrait dégager le sens précis de ses formules un peu trop brèves.

D'autres erreurs sont à signaler, d'une portée moins générale, mais du même genre, c'est-à-dire relatives à la philosophie arabe et à la religion musulmane.

Par exemple, p. 146, n. 5 : « L'expression la plus complète de l'école motazélite se trouve dans l'Encyclopédie des Frères de la Pureté (Ikhwân es-safâ) ». — Les Motazélites et les Ikhwân eç-Çafâ forment deux écoles complètement distinctes ; bien plus, les premiers sont des théologiens, les seconds des philosophes (ou savants) vulgarisateurs.

1) Cf. p. 228 : « S'il y a conflit manifeste entre l'Ecriture et la raison, c'est la raison qui doit l'emporter ».

P. 150, n. 4 : « Suivant Averroès, Dieu ne connaît que les lois générales, il s'occupe de l'espèce et non de l'individu ; s'il connaissait l'individu, il y aurait innovation perpétuelle dans son être. » — Ibn Rochd, au contraire, ne se lasse pas de repousser avec force, en son propre nom et au nom de toute l'école à laquelle il appartient, cette thèse (aristotélicienne) qu'El-Ghazâlî avait attribuée aux Falâcifa[1].

P. 260 : « Maïmonide avait écrit son *Guide* en arabe, mais avec des caractères hébreux. Il avait pris cette précaution, craignant de choquer les Musulmans par sa théorie de la prophétie, au cas où l'on s'aviserait de l'appliquer à Mahomet ». — Mais d'abord, les Falâcifa musulmans (en particulier Ibn Rochd, qui précisément à la même époque, en Espagne, sous les Almohades et en pleine persécution musulmane contre les Juifs, exposait, à de simples nuances près, la même théorie) n'ont jamais fait autre chose que d'appliquer cette théorie au Prophète de l'islâm, dans des livres écrits, bien entendu, en caractères arabes. Le *Guide*, d'ailleurs, ne contient pas la moindre attaque, la moindre allusion agressive contre le prophète Mohammed ou contre sa religion. Sans doute Maïmonide y donne à entendre qu'il ne saurait reconnaître sa mission prophétique : « Selon notre opinion, dit-il par exemple, il n'y a jamais eu et il n'y aura jamais qu'une seule Loi, celle de Moïse » (t. II, p. 301). Mais cela revient à faire profession de foi exclusivement judaïque, et c'est là un droit formellement reconnu aux Juifs par le Qoran. En somme, dans tout le livre, il n'y a rien qui, venant d'un Juif, ait pu porter aux Musulmans le moindre ombrage, surtout aux Musulmans de la tolérante Egypte, refuge de Maïmonide, où le *Guide* fut composé. S'il l'a écrit en caractères hébreux, la raison en est bien simple, bien connue, et Munk a soin de la rappeler dans sa Préface du tome I, p. v, l. 13 : « Je l'ai fait imprimer, dit-il, en caractères hébraïques... parce que l'auteur lui-même, *comme tous les écrivains juifs arabes, employait l'écriture hébraïque dans les écrits relatifs au judaïsme* et que cette écriture a été conservée dans tous les manuscrits qui nous restent du *Guide* »...

P. 140, à propos des attributs divins, M. Lévy, étonné de l'attitude négative prise par Maïmonide, qui refuse à Dieu tout attribut positif, l'explique ainsi : « La rigueur que notre docteur déploie s'explique par

1) Voir, pour l'exposé de cette question et pour les références qui s'y rapportent, *La théorie d'Ibn Rochd sur l'acc. de la rel. et de la philos.*, p. 102. — Cf. le *Kitâb ech-Chifâ* d'Ibn Sînâ, dans la traduction allemande de M. Horten, intitulée : *Die Metaphysik Avicennas*, pp. 520 à 528.

les croyances en faveur à son époque. Beaucoup d'esprits, même parmi les plus cultivés, admettaient la corporalité de Dieu... La position de Maïmonide n'est donc pas une position absolue, mais relative à la tournure dominante des esprits du temps ». — Or, toute cette théorie vient de loin : Maïmonide l'a trouvée tout entière chez ses maîtres les Falâcifa, qui l'ont eux-mêmes empruntée aux commentateurs grecs d'Alexandrie. Elle est intimement liée au système dont elle fait partie. Maïmonide l'a plutôt atténuée (Voir les restrictions que relève M. Lévy lui-même, pp. 140-141).

P. 45, M. Lévy dit que Maïmonide paraît avoir étudié Aristote dans ses commentateurs grecs, traduits en arabe, et dans ses interprètes arabes, entre autres... Ibn Thofaïl. — En réalité, rien ne permet de supposer qu'il ait connu même le nom de ce philosophe. Les deux références que M. Lévy donne à l'appui de son affirmation, à savoir : *Guide*, t. I, p. 12, note, et p. 358 note, sont illusoires : Dans la première de ces deux notes, Munk, pour justifier sa traduction d'un mot de Maïmonide, se borne à le rapprocher du même mot employé dans un passage du *Hayy ben Yaqdhân* d'Ibn Thofaïl, en disant : « C'est ainsi qu'Ibn Tofaïl appelle... etc. ». Dans la seconde note, d'ordre astronomique, Munk, traçant brièvement l'historique de la question, termine ainsi : « Ibn Bâddja s'éleva le premier contre l'hypothèse des épicycles, et Ibn Tofaïl rejeta à la fois les épicycles et les excentriques (voyez mon article Tofaïl dans le Dict. des sc. philos., t. VI, p. 907). *C'est pourquoi*, Maïmonide dit ici que la question *des épicycles* doit être soumise à l'examen. » Par cette expression : *c'est pourquoi*, M. Lévy a cru, sans doute, que Munk avait voulu dire : c'est parce qu'Ibn Bâddja *et Ibn Thofaïl* avaient rejeté le premier les épicycles *et le second en outre les excentriques,* que Maïmonide veut qu'on soumette à l'examen la question *des épicycles*. Je crois, au contraire, que cette expression : « c'est pourquoi », venant après l'interruption d'une ligne formée par la parenthèse, ne se rapporte pas à la phrase précédente prise en entier et qu'il faut entendre : « c'est parce qu'Ibn Bâddja s'était élevé contre l'hypothèse des épicyles que Maïmonide la met ici en question » ; quant à l'addition relative à Ibn Thofaïl et aux excentriques, elle n'intervient que pour achever l'historique au delà du point où il s'arrêtait pour Maïmonide et n'entre pas dans la trame même du raisonnement. Au reste, en admettant, par impossible, qu'il soit permis d'entendre de la première manière cette expression ambiguë, c'est-à-dire que, par une aberration inexplicable, Munk lui-même, qui

pourtant ne se trompe guère, ait affirmé, non seulement sans preuve aucune, mais contre des preuves formelles, bien connues de lui[1], que Maïmonide a subi sur ce point l'influence d'Ibn Thofaïl, une erreur, même de Munk, ne saurait faire autorité.

Bornons là ces observations, dont il serait aisé d'allonger la liste. Elles suffisent, je pense, à montrer que pour étudier à fond Maïmonide, il est nécessaire de posséder l'histoire de la philosophie arabe, de la religion et des sectes religieuses musulmanes, plus encore, peut-être, que celle de la philosophie et de la religion juives : car si la seconde de ces spécialités est indispensable pour expliquer parfois le détail de certaines doctrines et maintes particularités purement judaïques, la première seule peut donner une pleine intelligence de tout le reste, en particulier des théories philosophiques et scientifiques de Maïmonide, empruntées, sans grandes modifications, surtout aux Falâcifa et parfois aux Motékallemîn musulmans. L'originalité, toute relative, du docteur juif n'apparaît guère que dans le dosage des éléments qu'il tire de ces trois sources : 1° falsafa (comprenant la science et la philosophie grecques), 2° kalâm musulman, 3° religion mosaïque ou philosophie proprement juive, la première des trois, à coup sûr, étant de beaucoup la plus importante.

La conclusion est donc qu'à part une exception, signalée dans la troisième note de cet article, peut-être la collaboration de deux spécialistes serait-t-elle actuellement nécessaire pour entreprendre d'étudier à fond, dans l'ensemble et dans le détail, sans craindre aucune insuffisance de préparation, la doctrine de Maïmonide.

Mais d'abord, le cadre étroit de la collection dont fait partie le livre de M. Lévy permet-il d'étudier *à fond* un philosophe? Simple ouvrage de vulgarisation, ce volume offre, en somme, un résumé consciencieux, suffisamment clair et généralement exact, de doctrines demeurées, jusqu'ici, à peu près inconnues de tous ; besogne assuré-

1) En voici une qui est décisive : Après avoir dit qu'Abou Bekr (Ibn Bâddja) passait pour l'auteur d'un système supprimant les épicycles et n'admettant que des excentriques, Maïmonide déclare qu'à cette réforme incomplète on ne gagnerait pas grand'chose, car les excentriques soulèvent les mêmes objections que les épicycles ; puis il ajoute : « Et ceci est une observation qui m'appartient ». (*Guide*, trad. Munk, t. II, p. 186). Or, Ibn Thofaïl est l'auteur d'une réforme radicale qui supprimait les excentriques aussi bien que les épicycles (Voir mon article du *Journal Asiatique*, nov-déc. 1909). Maïmonide n'a donc pas eu connaissance de cette théorie d'Ibn Thofaïl, et son traducteur ne l'ignorait point (Voir Munk, *Mél. de philos. juive et arabe*, p. 412).

ment plus malaisée que si elle portait sur un philosophe tel que Platon, Aristote, Descartes, etc., étudié depuis plusieurs siècles par des légions de travailleurs. M. Lévy a compris, du reste, quel rôle prépondérant joue la falsafa dans les doctrines de Maïmonide[1] et il a fait un effort méritoire pour combler, autant qu'il le pouvait, cette lacune, d'ailleurs toute naturelle, de ses études antérieures.

Au total, nul peut-être actuellement, en France, n'eût pu, sans collaboration, remplir mieux que lui le cadre de cet ouvrage : un historien de la philosophie musulmane eût péché, sans doute, à l'inverse, par une connaissance insuffisante de la religion, de la théologie, de la philosophie juives.

Tel est aussi, pour tout dire, le point faible de la présente analyse : elle est faite surtout, et pour cause, du point de vue arabe, qui est le moins favorable à l'auteur. Puisqu'il ne se trouve point en ce moment, sinon hors de France, un critique également versé dans les deux spécialités requises, souhaitons, du moins, qu'il se rencontre chez nous un hébraïsant qualifié, pour rétablir la balance, en donnant, à son tour, du livre de M. Lévy, jugé, cette fois, du point de vue hébraïque, un compte rendu pleinement élogieux, dont il paraît digne.

Léon Gauthier.

J. de la Servière, S. J., professeur d'histoire ecclésiastique au scolasticat d'Ore. — **La Théologie de Bellarmin**, P. G. Beauchesne et Cie, 1908, 1 vol. in-8° (dans la *Bibliothèque de théologie historique*), 764 pp. Errata.

On ne saurait trop remercier, et, je n'hésite pas à le dire, il faut admirer de bonne foi des œuvres comme celles du P. Joseph de la Servière, œuvres d'analyse, qui exigent avec de fines et rares qualités, — maîtrise des faits et des idées, — pénétration alerte, — un grand et méritoire désintéressement. Car c'est un inventaire qu'il s'agit de dresser, — inventaire critique, assurément, et où le

1) « Maïmonide, écrit-il, emprunte ses idées philosophiques aux commentateurs grecs et aux interprètes arabes d'Aristote » (p. 228). — Notez que ces commentateurs grecs, c'est seulement en traduction arabe qu'il les connaissait. — « Pour Maïmonide, écrit-il encore, la philosophie d'Aristote, telle qu'elle a été présentée par Alfarabi et Avicenne, est la vérité » (p. 24).

jugement de l'historien apporte, forcément, une part de subjectivité originale; — mais inventaire respectueux de son auteur et docile à sa matière, compte-rendu objectif, « rapport » complet, projection réduite de toute une œuvre en son ensemble, et de toutes les parties de cette œuvre, représentation fidèle de la proportion respective de chacune de ces parties, des principes et des résultats, des sources et de la méthode de l'auteur qu'on résume.... Quel immense et délicat labeur de résumé et de concentration! Il se complique encore lorsque le penseur, de qui l'on s'occupe, a longtemps vécu, qu'il a enseigné ou combattu, lorsqu'il y a lieu de tenir compte des variations d'une pensée militante, de l'évolution d'une pensée qui a duré cinquante ans, sous l'impression, fatale, des milieux et des circonstances.

Tel est, le cas pour le cardinal Bellarmin. « Lorsque, tout jeune encore, il donne au collège des Jésuites de Louvain son commentaire sur la *Somme* de saint Thomas (1570-1556), le Concile de Trente vient de se clore (1563). » Il ne mourut qu'en 1621. Dans l'intervalle, il composa un assez grand nombre d'ouvrages, et fut mêlé à presque toutes les grandes polémiques du temps, dont on sait l'importance capitale soit pour le dogme, soit pour la constitution de l'Église catholique romaine au sein de la civliisation moderne. Parmi ces ouvrages, le plus important est assurément celui qui s'intitule les *Controverses*, dont la publication commença en 1586, dont la première édition complète, revisée par l'auteur, parut à Venise en 1596, en quatre gros folios. C'était le résultat d'un cours de douze ans (1576-1588) au Collège Romain fondé par Grégoire XIII. Dans cet ouvrage, Bellarmin expose, résume, coordonne, discute, et conclut les discussions des soixante années précédentes, combien ardentes! combien fécondes! — tout le travail du XVI[e] siècle, autour de la Réforme, sous le souffle de la Renaissance. — Il établit le bilan de l'activité catholique pour sa défense contre les novateurs, et en vue du maintien de sa tradition battue en brèche de tant de côtés par de si redoutables adversaires. Et sans doute, l'Église s'était, dès le début, vaillamment défendue, mais « parmi les matériaux accumulés depuis soixante ans par tant de polémistes », et d'apologistes, « de valeur très diverse », il fallait faire « un choix ». Bellarmin le fait. Il « élimine les pierres de qualité inférieure qui ont mal résisté aux coups des savants hétérodoxes »; il attaque et mène à bien le dessein « de construire », avec celles « que l'épreuve a montrées plus solides, le monument de l'orthodoxie romaine » (p. XVII, XII, etc.). C'était une entreprise hardie,

digne d'un homme né au XVIe siècle. On peut se demander qui la lui imposa ou s'il l'aborda de lui-même. Qui oserait aujourd'hui recommencer pour les XVIIe, XVIIIe et XIXe siècles une œuvre analogue qu'on aimerait pourtant à voir réalisée?

Toutefois il ne faut pas nous exagérer encore l'énormité de cette tâche, et si l'on recourt à l'ouvrage de Bellarmin, ne pas y chercher ce que nous n'y trouverions pas, ce que Bellarmin n'a pas voulu donner. Il n'a pas voulu y donner sur *tous* les points, *toutes* les doctrines que l'Église catholique adoptait et proclamait siennes au commencement du XVIIe siècle. « Bellarmin est un controversiste, c'est-à-dire que des parties fort importantes de la théologie catholique ont été à peine effleurées par lui ». Certains « dogmes fondamentaux », la Trinité, le Verbe incarné, « étaient respectés de ses adversaires ». Bellarmin n'en parle que très peu. Son ouvrage est bien intitulé : les *Controverses* ; ce n'est pas une *Somme*. Mais telles qu'elles sont, — c'est-à-dire en tant qu' « arsenal » admirablement ordonné « des armes utiles » pour l'attaque et la défense sur les matières qui servaient de champs de bataille, et combien foulés, — les *Controverses* sont infiniment instructives.

C'est à cette riche synthèse de la théologie catholique au surlendemain de la Réforme, au lendemain du Concile de Trente, que, tout naturellement, le P. de la Servière emprunte le plus souvent son exposé de la « théologie de Bellarmin ». « C'est là, en effet, que le célèbre Cardinal a donné sa mesure de savant et de maître. Absorbé ensuite par les emplois importants qui lui furent confiés dans la Compagnie de Jésus, « puis par ses fonctions de membre du Sacré Collège, il s'est contenté d'exposer à nouveau et de défendre, dans des ouvrages de circonstance, les thèses établies par lui pendant son fécond enseignement ». Il changea, bien entendu, d'opinion sur de certains points, et le P. de la Servière en tient compte[1] ; mais tout de même, à son lit de mort, il

1) Le P. de la Servière a pu utiliser une riche collection d'inédits de Bellarmin composée par le P. Le Bachelet, et où l'on trouve des *Excerpta e lectionibus Lovaniensibus* (1570-76), des *Scripta in defensionem L. Lessii* (1587), des *Acta in congregatione de corrigenda Vulgata* (1587), un *Opusculum de novis controversiis inter Patres quosdam ex ordine Praedicatorum et Patrem Molinam jesuitam*, le *Hieraticon Doron* (1603) écrit en réponse à Jacques Ier, enfin de nombreuses lettres inédites. Tous ces documents seront, paraît-il, « bientôt publiés en supplément aux œuvres du cardinal Bellarmin ». — Je pense que c'est dans cette collection privée que se trouve aussi un *Index scriptorum ecclesiasticorum cum censuris*, première rédaction qui doit être intéressante pour l'histoire du *De scriptoribus ecclesiasticis*. Les PP. de Meyer et Schneemann

pouvait « protester qu'il restait fidèle, spécialement sur la doctrine de la grâce, aux doctrines par lui défendues dans ses *Controverses* ». Il est donc légitime de chercher principalement dans cet ouvrage le fonds de sa doctrine.

Et aussi (sauf les restrictions que j'indiquerai plus loin) le fonds de la doctrine de l'Église catholique, au XVII[e] siècle. C'est ce que rappelle le P. de la Servière dans sa préface, mais un peu sobrement, et je regrette qu'il ne soit pas entré dans le plan de son étude de résumer le procès de béatification de Bellarmin, où ont été réunis, dès 1712, les témoignages relatifs à son influence et les hommages qui, à cette époque lui avaient été rendus. Il nous serait utile de savoir jusqu'à quel degré, et dans quelle mesure, Bellarmin a exactement exprimé et interprété sûrement la pure orthodoxie[1]. Mais on peut, je crois, estimer que sur la plupart des points qu'il a traités (exception faite, je le répète, de ceux que le P. de la Servière signale et que je rappellerai tout à l'heure), Bellarmin traduit fidèlement la doctrine catholique, éclectique et, si je puis dire, moyenne, que le Saint Siège et l'immense majorité des théologiens ont maintenue durant le grand siècle.

Touchant certaines questions particulières, — les questions relatives au Souverain Pontife et à la hiérarchie ecclésiastique, — les chapitres III et V du P. de la Servière ont aussi un complément utile d'abord dans les articles publiés par le P. de la Servière (*Etudes* des PP. Jésuites, t. 89, 93, 94 et 96) sur les controverses de Bellarmin avec Jacques I[er] d'Angleterre[2]; puis dans l'ouvrage de M. l'abbé J. Turmel, *Histoire de la Théologie positive* du Concile de Trente au Concile du Vatican, t. I, *l'Église*, — ouvrage auquel le P. de la Servière renvoie tout le premier.

dans leurs ouvrages sur la controverse *de Auxiliis* ont publié deux des traités sur Lessius, mais il y en a d'autres dans la collection Le Bachelet, que le P. de la Servière utilise. Le *De novis controversiis* paraît très intéressant aussi par les extraits que le P. de la Servière en donne. Il emploie également une *Historia controversiarum* des Dominicains et des Jésuites de 1548 à 1612, d'un P. Poussines, qui est à la Bibliothèque nationale (mss. lat. 9757).

1) A cet égard, on suppléera à l'omission volontaire et légitime du reste, du P. de la Servière, par l'article du P. X. Le Bachelet dans le *Dictionnaire de théologie catholique* dont la publication est un si grand bienfait pour l'histoire. Voir aussi, bien entendu, la *Bibliothèque des Ecrivains de la Compagnie de Jésus*.

2) Cf. sa thèse de doctorat ès lettres : *De Jacobo I Angliae rege cum card. Roberto Bellarmino.... disputante*, 1900.

La division de l'ouvrage du P. de la Servière est celle des *Controverses* elles-mêmes : chap. I, la parole de Dieu; II, le Christ chef de l'Église; III, le Souverain Pontife; IV, le Concile; l'Église « dispersée »; V, les membres de l'Église militante; VI, l'Église souffrante (le Purgatoire); VII, l'Église triomphante; les Reliques; les Images; les Saints; VIII, les Sacrements en général; IX, le Baptême et la Confirmation; X, l'Eucharistie; XI, la Pénitence; XII, l'Extrême Onction, l'Ordre et le Mariage; enfin, XIII à XVII, l'état de grâce du premier homme, le Péché, la Grâce, la prédestination, le Libre arbitre, la justification et les œuvres. Ces dernières questions, Bellarmin eut à les approfondir particulièrement, non seulement pour répondre aux diverses églises protestantes, mais pour la défense de Lessius et de Molina contre les partisans de Baius et de Bañez. On sait que Bellarmin joua un rôle très important et de tout premier ordre dans ces congrégations *de Auxiliis* de 1596 à 1607, où le Saint Siège fit traiter devant lui — pour, finalement, les laisser pendantes, — les questions qui divisaient les Flandres et l'Espagne, et qui allaient diviser la France, sur la prédestination de la Grâce. — Ici encore on aimerait sans doute, que l'exposé des idées de ce cardinal « père de l'Église » fût rapproché des faits, remis de temps on temps (ou au moyen d'un chapitre spécial) dans son cadre historique. Mais, en vérité, j'ai quelque honte de réclamer encore d'autres choses d'un livre qui en contient déjà tant.

Cet ouvrage se termine par l'exposé critique de la méthode de Bellarmin, Exposé très intéressant dans sa sobriété, et où le P. de la Servière commence par montrer pourquoi Bellarmin est un controversiste de premier ordre : d'abord par ses éminentes qualités de synthèse et de lucide exposition; puis par sa loyauté, qui était telle que « plusieurs catholiques trouvaient qu'il faisait la part trop belle à leurs adversaires » et que certains prélats d'Italie, au commencement du XVII[e] siècle, entravaient dans leurs diocèses la vente des *Controverses*, comme d'un livre dangereux par une trop sincère exposition des doctrines hétérodoxes.

Cette objectivité, ou, pour parler plus modestement cette exactitude équitable était-elle déjà chez Bellarmin le résultat de l'esprit nouveau élargi, que les Jésuites adoptèrent dans la seconde moitié du XVI[e] siècle avec une haute intelligence, en affranchissant leurs étudiants du culte étroit des oracles scolastiques, et en leur imposant de se tenir au courant des tendances nouvelles, pour y prendre leur bien et celui de l'Église? Ce n'est pas impossible.

Après avoir rendu justice à cette probité, le P. de la Servière

reconnaît que si les citations que fait Bellarmin sont presque constamment choisies avec discernement et exactes, Bellarmin cite parfois de seconde main (p. 731). Il cite Luther, par exemple, d'après les *Propos de table* — ce qui n'est pas très grave, — mais aussi d'après Cochlaeus, ce qui l'est davantage. Le P. de la Servière croit d'ailleurs devoir faire observer que « les théories [particulières] de Luther et de Calvin », telles que Bellarmin les présente, c'est-à-dire démembrées et isolées de l'ensemble, perdent beaucoup de leur force », et... « qu'il ne serait donc pas juste d'apprécier l'œuvre des réformateurs du XVIe siècle uniquement par les larges citations qu'il en fait ». Évidemment, et l'on pouvait s'y attendre, mais il faut être obligé au P. de la Servière de ne pas dédaigner cette observation élémentaire : elle ne sera peut-être pas inutile à tous ses lecteurs ecclésiastiques. Une autre loyale remarque du distingué critique de Bellarmin, c'est que « dans la matière de la Grâce, Bellarmin s'est départi de la règle de n'exposer que les conclusions sur lesquelles les diverses écoles catholiques s'accordent » ; il avait été trop mêlé, comme je le rappelais tout à l'heure, aux controverses *de Auxiliis* pour ne pas céder à la tentation d'attribuer à l'Église ses propres opinions[1]. Encore aujourd'hui, on le sait, les théologiens ne s'entendent pas parfaitement sur le degré de légitimité des vues dites molinistes ou thomistes.

Dans l'établissement des thèses orthodoxes, dans l'appel qu'il fait, pour les soutenir, aux textes sacrés, Bellarmin n'échappe pas au défaut commun des apologistes de tout temps, de tirer à lui les textes sacrés du Christianisme par une exégèse tendancieuse et « des interprétations bien singulières ». (P. 732). Aussi à l'heure qu'il est, son argumentation est elle sur beaucoup de points, périmée. « Des vingt textes par lesquels il prouve l'existence du Purgatoire, deux ou trois, seuls, ont résisté à la critique et sont apportés en preuve par les théologiens modernes ».

De même quand il s'agit des Pères. Sans doute, il connaît les Pères grecs et expose sincèrement leurs sentiments sur la grâce, mais « allait-

1) C'est ainsi qu'il flétrit carrément les doctrines de Bañez : « l'opinion de la prédétermination physique est luthérienne et calviniste; l'excuse des Pères dominicains est dans l'ignorance où ils se trouvent des livres des hérétiques ». Il ne s'engage pas moins à fond contre certaines assertions de Molina, qu'il incrimine de pélagianisme. « On sait que Paul V », plus conciliant, « déclara à la fois l'opinion bañezienne exempte de calvinisme et l'opinion moliniste exempte de pélagianisme » (La Servière, p. 580-582).

il voir le grec? » Du Perron en doutait fort, au dire de Bayle. Launoy était du même avis, et même il a prouvé que dans certains cas (La Servière, p. 734) Bellarmin s'oublie jusqu'à emprunter « aux *Catenae* du moyen âge des extraits d'ouvrages apocryphes, alors que la preuve de l'inauthenticité était déjà faite ». Bien plus : « Il lui arrive d'utiliser dans ses *Controverses* des textes sur la valeur desquels lui-même a élevé des doutes : ainsi les écrits de Denys l'aréopagite, dont il sait que la date est beaucoup postérieure à celle que leur assignait le moyen-âge; ainsi les Constitutions apostoliques attribuées à saint Clément de Rome en dépit de fortes objections que Bellarmin connaît bien. La « rude critique » de Barclay, l' « implacable critique » de Launoy, le bon sens rigoureux de Bossuet ont « réussi à atténuer ou même à anéantir la valeur probante de plusieurs textes des premiers Pères » ou de nombreux « exemples historiques » invoqués par Bellarmin en faveur soit de la primauté romaine », soit du pouvoir temporel des Papes. Bref « les besoins de la défense », c'est-à-dire les nécessités de l'apologie coûte que coûte, « l'entraînèrent » assez souvent à de fâcheuses défaillances. Les constatations, si fermes et si franches, du P. de la Servière sur ce point lui font honneur : il n'est jamais superflu de rappeler que l'apologétique est une chose et que l'histoire en est une autre.

Faut-il regretter que Bellarmin, comme de son temps plusieurs hommes éminents de sa compagnie, n'ait pas pu faire exclusivement de l'histoire érudite? Je ne sais. La facilité avec laquelle il se mettait au ton de la polémique catholique et protestante du temps permet d'en douter : il lui en coûte si peu, — trop peu, — d'accuser ses adversaires de « turpitudes », d' « affirmer que parmi les hérétiques, il n'y a pas un homme de bien » et de « leur souhaiter charitablement l'échafaud et le bûcher » (La Servière, p. 739). Puis, la complaisance qu'il a pour les arguments de convenance morale ou pour les réfutations par les conséquences pratiques, semble indiquer qu'il n'éprouve pas violemment cet amour, épuré et détaché, cet amour impitoyable et imprudent de la vérité, aussi nécessaire à l'historien qu'au philosophe. Malgré ses qualités de chercheur, le laborieux cardinal était sans doute fait tout de même pour l'action, l'administration, la politique, — et pour l'apologétique — plutôt que pour cette indépendante contemplation de la vérité des faits, « tour d'ivoire », où s'enferment, sans souci du présent et de l'avenir, les érudits comme les mystiques.

ALFRED RÉBELLIAU.

Faestskrift till H. F. Feilberg frôn nordiska sprôk-och folklivforskare pô 80-ôrs-dagen, den 6 augusti 1911. 820 pages, 8 couronnes. — Stockholm, Copenhague et Christiania, 1911.

Ce volume nous est parvenu un an après sa publication, mais son importance justifie pleinement ce compte-rendu tardif. C'est une anthologie, dédiée au pasteur danois H. F. Feilberg, folkloriste éminent, auteur d'un livre sur Noël et d'un dictionnaire qui, pour l'étude des traditions populaires, constitue un instrument de travail fort apprécié dans les pays scandinaves : on a fêté son 80ᵉ anniversaire par la publication de ce recueil, composé d'essais qui ont pour auteurs un certain nombre de spécialistes, écrivant dans les différentes langues scandinaves. Cette publication est due à la collaboration de trois revues : *Svenska Lands-môl* (la revue des Traditions Populaires, publiée aux frais du gouvernement suédois), *Maal och Minne* de Christiania, et *Danske Studier* de Copenhague. Le volume constitue l'année 1911 de la première de ces trois revues.

Après une dédicace et quelques poèmes de circonstance, le recueil débute par un essai de M. J. A. Lundell sur l'étude des traditions populaires dans les pays scandinaves. L'auteur passe en revue les principaux objets de cette science en signalant les auteurs qui se sont distingués, soit par des travaux d'ensemble, soit par des monographies sur des sujets isolés. Il divise le terrain de l'ethnographie en anthropologie somatique ; dialectologie ; ethnographie matérielle (chasse et pêche, agriculture, élevage, nourriture, métiers, commerce, bâtiments, vêtements, etc.) ; éthologie (mœurs et coutumes, croyances populaires, légendes) ; proverbes ; devinettes (autrefois science ésotérique) ; poésie populaire ; jeux, danses et mélodies. Cette classification de l'ethnographie scandinave est comparée aux classifications analogues proposées par plusieurs spécialistes : Hylten-Cavallius, Feilberg, Visted (pays scandinaves) ; Gomme, E. B. Tylor (Angleterre) ; Monseur (Belgique wallonne) ; E. M. Meyer, E. H. Meyer, R. Andree, Wuttke, Ratzel, Schurtz, Hoernes (Allemagne) et Charuzin (Russie). L'essai se termine par des conseils aux collectionneurs de traditions orales, qui peuvent se servir, pour la transcription, d'un alphabet dialectal (de M. Lundell) déjà adopté généralement en Suède et en Finlande.

Nous passons sous silence les parties du recueil purement philolo-

giques n'intéressant que l'étymologie et la grammaire comparée des langues scandinaves. Abstraction faite de ces études spéciales, il faut mentionner d'abord un certain nombre de monographies sur les traditions populaires.

M. Jonas Jonasson écrit (en islandais), sur l'abondance des croyances populaires islandaises, spécialement sur les croyances concernant la naissance et la mort. — M. Knut Liestöl, en traitant *Les Géants et Noël*, établit que la poésie populaire de la Norvège et des îles Feroë accuse des traces de l'ancienne poésie païenne. Ces récits de géants ont subi l'influence du christianisme ; ceci est vrai non seulement pour les sujets des récits, mais aussi pour leur forme. Dans les récits relatifs aux géants légendaires du moyen-âge chrétien en Norvège et aux îles Féroë on reconnaît sans peine des thèmes mythologiques, bien que ces géants soient mis en rapport avec Noël. — M. R. Th. Christiansen étudie *Le jeudi dans les croyances populaires scandinaves*. Le jeudi, le jour de Thor (en danois Torsdag, en anglais Thursday, en hollandais Donderdag, en allemand Donnerstag) porte un caractère spécialement religieux. C'est le jour de sorcellerie et de magie ; c'est un jour sacré où il faut faire ou éviter de faire certaines choses. C'était par excellence le jour de la jurisprudence et celui où Odin visitait les paysans. — M. Haakon Schetelig écrit sur *Les croyances concernant les tumulus*. — M. C. W. von Sydow contribue par une étude sur *Le cauchemar et le loup-garou dans les croyances populaires de Smôland et de Bleking*. — MM. C. H. J. Falk et Moltke Moe traitent des *Visions dans la littérature scandinave du moyen-âge*. — M. Kristian Bugge apporte un essai sur *Les usages de la moisson norvégiens*, en se fondant sur des observations personnelles et récentes. Cet essai constitue aussi une addition aux notes sur le même sujet, recueillies autrefois à la demande de Mannhardt et utilisées par le folkloriste allemand dans ses travaux. Ce sont des remarques sur le sacrifice de la moisson et sur l'esprit du blé. M. — S. Eitrem expose *Les croyances relatives au sel*. Le sel sert comme moyen purificateur, contre le mauvais œil et comme offrande aux démons. En Norvège on jette du sel dans le feu ; la veille de Noël, cette offrande est censée chasser les sorcières. Au Danemark, on répand un peu de sel autour de la maison dans la nuit de la Saint-Jean, pour éloigner les sorcières. Laisser tomber du sel est de mauvaise augure, en Scandinavie comme ailleurs. — M. O. von Friese décrit *Brödrahalle, une pierre runique et une légende populaire*. — M. W. Thalbitzer et M. Hj. Thuren parlent de *La Danse au Groenland*.

Dans le recueil présenté à M. Feilberg, d'autres contributions sont consacrées plus spécialement à la mythologie. Le nombre des sujets traités nous oblige à ne les passer que très rapidement en revue.

M. E. Lehmann cherche *L'Origine du Totémisme* dans le besoin d'une division sociale, besoin ressenti par les primitifs, ainsi que dans la tendance à chercher dans l'ordre établi de la nature des garanties de stabilité pour l'ordre humain. L'origine du totémisme serait donc plutôt dans les instincts sociaux que dans les instincts religieux. — M. Kaarle Krohn a choisi comme sujet *La main droite de Tyr*; *l'épée de Frey*. L'épée de Frey, et l'absence de la main droite de Tyr ne sont pas des conceptions foncièrement païennes dans la mythologie scandinave; ces légendes réflètent les histoires de David et de Samson, ainsi qu'une légende de la descente du Christ aux enfers. Ce sont des emprunts chrétiens du moyen âge. — M. Chr. Blinkenberg, à propos de *L'arme de la foudre dans l'archéologie danoise*, nous apprend qu'on rencontre des vestiges de l' « arme de la foudre » dans les croyances populaires et aussi dans les débris préhistoriques du Danemark. Mais les tentatives pour faire remonter Thor et son marteau à une période très ancienne ne trouvent pas de confirmation dans les découvertes préhistoriques danoises. Le dieu de la foudre paraît déduit de conceptions originaires de peuples asiatiques. Il est impossible de fixer la date de l'introduction du dieu au marteau en pays danois, mais il n'existe aucune raison pour admettre que ce fut pendant les deux premières divisions de la période préhistorique : l'âge de la pierre et l'âge du bronze. — M. Richard Steffen identifie *Blôkulla, la déesse de la Mort*. Ce nom, qui désigne un lieu de réunion de sorciers et de sorcières analogue au « Blocksberg » allemand, a été expliqué comme « montagne bleue », et aussi comme « antre bleu » (ou noir), c'est-à-dire l'enfer. D'autres ont simplement fait dériver le mot de « Blocksberg », bien que par une étymologie un peu forcée. L'auteur traduit Blôkulla par « femme noire » et il l'interprète comme le nom d'une déesse de la Mort, probablement une appellation de Frigg, l'épouse d'Odin. Cette déesse ressemblerait à la Hel islandaise, qui a fourni les noms germaniques de l'enfer, mais il n'y aurait pas identité absolue entre les deux divinités.

Les Mythes de Loki, par Axel Olrik, est une monographie remarquable sur un problème mythologique assez compliqué. L'auteur s'est efforcé d'analyser d'une manière critique la personnalité de Loki, ses rapports avec Odin et Thor, ainsi que les survivances des mythes de Loki dans les croyances populaires scandinaves et les différentes appel-

lations de cette figure mythologique et légendaire. Loki est un personnage double, apparaissant tantôt comme serviteur de Thor, tantôt comme compagnon d'Odin; on dirait que dans l'Edda deux individualités aient été confondues en une seule. Un troisième Loki apparaît comme mauvais esprit. On rencontre encore d'autres caractères de Loki dans de nombreuses légendes dont plusieurs doivent être considérées comme des importations.

Nous signalons particulièrement l'important essai de M. L. F. Löffler sur *L'arbre toujours vert devant le temple païen d'Upsala* (pp. 617-696). Cet arbre mentionné par le chroniqueur Adam de Brême, est considéré par plusieurs savants comme un symbole de l'Yggdrasil, « l'arbre de l'univers » décrit par l'Edda. D'autres, au contraire, regardent l'Yggdrasil mythologique comme une dérivation de l'arbre sacré devant le temple d'Upsala, en s'efforçant de démontrer, comme le fait M. Löffler, que l'arbre d'Upsala a dû influencer la forme qu'a revêtue en Scandinavie le mythe de l'arbre de l'univers. L'auteur reconnaît d'après les descriptions de l'arbre légendaire, non pas un chêne comme d'autres savants, mais un if.

B. P. van der Voo.

NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

Divers. — **Grosse Denker.** — Leipzig, Quelle und Meyer, s. d.; 2 vol. gr. in-8, 385 et 381 p. — Cet excellent recueil mérite d'être signalé : toutes les monographies qu'il contient sont consciencieuses et solides, et quelques-unes sont signées de noms tels que Natorp, Windelband, etc. Le but de l'ouvrage, explique l'éditeur, M. E. von Aster, dans une courte introduction (p. 1-5), est de fournir, par l'étude historique des principaux systèmes, une base à la réflexion philosophique : ce qui n'exige ni l'unité de doctrine chez les collaborateurs, ni l'examen complet de toutes les philosophies. (Notons sans trop de surprise que le XIXe siècle n'est représenté que par des penseurs allemands.) Comme d'ailleurs ce livre n'intéresse qu'accessoirement l'histoire de la pensée religieuse, nous nous contenterons d'en dresser la table des matières.

Premier volume. — *Les doctrines fondamentales de la philosophie présocratique* (p. 7-72), par A. Fischer. — *Socrate et les sophistes* (p. 75-89), par R. Richter. — *Platon* (p. 91-151), par P. Natorp [on retrouvera ici l'interprétation déjà développée par le même auteur dans l'important ouvrage intitulé *Platons Ideenlehre*, 1903]. — *Aristote* (p. 153-207), par F. Brentano [renvoie à une étude plus complète, parue en même temps que celle-ci]. — *La philosophie hellénistico-romaine* (p. 209-247), par A. Schmekel. — *Saint Augustin* (p. 249-281), par M. Baumgartner. — *Saint Thomas d'Aquin* (p. 283-313), par le même auteur. — *Giordano Bruno* (p. 315-347), par R. Hönigswald. — *Descartes* (p. 347-382), par M. Frischeisen-Kohler.

Second volume. — *Spinoza* (p. 1-35), par O. Baensch. — *Leibniz* (p. 37-77), par W. Kinkel [interprétation semblable dans l'ensemble à celle de Cassirer]. — *Locke et Hume* (p. 79-107), par E. von Aster. — *Kant* (p. 109-155), par P. Menzer. — *Fichte* (p. 157-183), par F. Medikus. — *Hegel* (p. 185-229), par H. Falkenheim. — *Schelling* (p. 231-267), par O. Braun [prépare une édition complète des lettres de Schelling, et utilise ici même quelques documents inédits]. — *Schopenhauer* (p. 269-297), par R. Lehmann. — *Herbart* (p. 299-329), par le même auteur. — *Nietzsche* (p. 331-359), par A. Pfänder. — *Les directions philosophiques du temps présent* (p. 361-377), par W. Windelband.

M. David.

H. A. Strong et John Garstang. — **The Syrian Goddess.** Un vol. illustré, in-16 de xiii et 111 pages. — Londres, Constable, 1913. — Voici un charmant et utile volume où l'on trouvera, avec une traduction du traité de Lucien sur la déesse syrienne et une vie de Lucien dues à M. Strong, une introduction et des notes rédigées par M. Garstang. Nous n'avons que des éloges à adresser aux deux savants professeurs de Liverpool qui ont rendu accessible au public, dans les meilleures conditions, un incomparable document d'histoire religieuse que, par à une méconnaissance complète des cultes orientaux, on a longtemps classé parmi les parodies.

La part de travail que s'est réservée M. Garstang nous retiendra plus particulièrement. Dans son introduction, il a mis en valeur les contacts de la déesse syrienne avec le monde hittite et le mérite n'est pas mince devant le peu de documents qui nous sont accessibles. M. Garstang repousse fort judicieusement l'identification avec Tammouz ou Attis (Frazer et Ramsay) du dieu hittite qui, sur le relief de Yasili-Kaïa fait face à la déesse. C'est bien un *hiéros gamos* qui est représenté, mais entre l'Hadad hittite ou Teschoub et la grande déesse.

Ce grand dieu hittite est-il purement et simplement Hadad ? Le savant archéologue n'est pas éloigné de le croire. Une des caractéristiques de Hadad est de tenir le foudre et d'être représenté debout sur un taureau. Un relief de Malatia nous le montre avec ces attributs, vêtu à la hittite et portant l'arc. De plus, à Euyuk, près Boghaz-Keuï et Yasili-Kaïa, on trouve comme pendant à la déesse, un taureau qu'adore un prêtre et qui doit être une représentation du grand dieu hittite. Dès lors, on conclut que le grand dieu et la grande déesse hittites se retrouvent 1500 ans plus tard sous les noms de Zeus et de Héra dans le traité de Lucien sur la déesse syrienne. La démonstration ne laisse pas de séduire et nous n'y trouvons rien à redire, à la condition toutefois qu'il soit entendu que les divinités de Hiérapolis de Syrie ne sont pas primitivement identiques aux divinités hittites et que les analogies relevées sont dues à des influences réciproques. Nous avons, en effet, affaire à deux mondes originairement distincts. Les textes babyloniens désignent Hadad comme un dieu du pays de l'Ouest, du pays d'Amourrou, c'est-à-dire de la Syrie du Nord. Et cela explique que les attributs du dieu hittite, par lesquels on peut l'identifier à Hadad, perdent de leur constance à mesure qu'on s'écarte de la Syrie du Nord et qu'on progresse vers l'Ouest.

Le commentaire, en s'attachant à signaler les rapports avec les dieux hittites, paraît négliger un peu le vieux fonds sémitique. C'est ainsi qu'en rapprochant le Séméion, signalé par Lucien à Hiérapolis, d'un autel hittite en forme de corps humain, on oublie d'y voir une image de la déesse Simia, la fille de Hadad et d'Atargatis. Il n'est pas exact de dire (p. 1) que ʻAthar (lire : ʻAthtar ou ʻAttar) est le nom de la grande déesse en Syrie et ʻAté en Cilicie, car ʻAté se rencontre en Syrie, même à Palmyre. C'est ʻAté qui est probablement le nom local de la déesse à Hiérapolis-Mambog, si l'on en juge par le graffite

d'un pèlerin en Arabie: « Sanctuaire d''Até, la Mambougienne ». Le rapprochement entre les Galles de Hiérapolis de Syrie et ceux des sanctuaires d'Asie Mineure devrait mettre en évidence que les seconds constituent un clergé régulier tandis que les premiers sont des parasites qu'on éloigne du temple. Cela suffirait à écarter l'explication de l'*alektruon hiros* ou coq sacré par le jeu de mot *gallus*. Nous avons montré (*Journal asiatique*, 1910, II, p. 645), qu'il faut y reconnaître la traduction d'un mot araméen *sakwi* qui signifie « inspecteur », mais qui désigne aussi le coq. Parmi les traductions françaises de Lucien, il faut citer celle de Talbot. René Dussaud.

Morris Jastrow jr. — **Bildermappe zur Religion Babyloniens und Assyriens**. Album in-4° de 24 pages de texte et 56 planches. — Giessen, Töpelmann, 1912. — L'auteur de l'ouvrage le plus considérable sur la religion de Babylonie et d'Assyrie, a senti la nécessité d'adjoindre à son œuvre un album où le lecteur puiserait une impression et une documentation directes sur les nombreux monuments à valeur religieuse que les fouilles de Mésopotamie ne cessent de mettre au jour. On y trouvera groupés et expliqués 226 monuments judicieusement choisis. Dieux, demi-dieux ou héros, démons mauvais ou esprits protecteurs sont représentés par les exemplaires les plus typiques et aussi les scènes cultuelles, les objets du culte et les temples, généralement d'après les découvertes les plus récentes. Le commentaire est sobre, mais exact et complet. Cet album est donc un complément indispensable au grand ouvrage de l'auteur, mais il peut aussi être consulté séparément et il se suffit à lui-même.

Les reproductions d'objets sont bonnes bien que le ton bistre clair adopté ne soit pas toujours favorable au rendu des détails. A la suite des monuments proprement dits, on a groupé des reproductions d'empreintes de cylindres d'après des dessins de M. Ward, le savant spécialiste. Mais il faut reconnaître que ces dessins ne rendent généralement pas le fini des originaux, d'autant qu'ils sont agrandis ce qui n'est pas fait pour en atténuer les défauts. Sur les 124 monuments figurés, cylindres mis à part, 49 sont empruntés au Musée du Louvre et comptent parmi les plus importants et les plus anciens : statue de Goudéa, stèle triomphale de Naramsin, code d'Hammourabi, vieux types de divinités, koudourrous, etc. La stèle des vautours aurait dû être reproduite d'après la restitution exposée au Louvre. R. D.

Joseph Déchelette. — **La collection Millon**. Antiquités préhistoriques et gallo-romaines. — Un vol. in-4° de IX et 282 pages, 46 planches hors texte et 58 figures. — Paris, Geuthner, 1913. — L'intérêt de cette collection est à la fois sa richesse et son caractère inédit. M. J. Déchelette, nous en donne un inventaire précis accompagné de commentaires savants et de considérations fort intéressantes. Recueillis en Bourgogne, tous ces objets, dont quelques-uns de premier ordre, se réfèrent aux industries paléolithiques et néolithiques, de l'âge du bronze et de l'époque hallstattienne. Ce sont notamment les trouvailles

du port de Cabillonum (Chalon-sur-Saône), grand entrepôt commercial de la Gaule centrale.

L'historien des religions trouvera à glaner dans cet ensemble de documents, car M. Déchelette est fort attentif à relever les éléments cultuels. En dehors des rites funéraires, signalons la rouelle en or trouvée à Balesme (Haute-Marne), à huit rayons filigranés. Un minuscule objet est soudé sur chacun des deux rayons formant diamètre horizontal. A gauche, une hache double ou un maillet, à droite un croissant. C'est évidemment une amulette, probablement destinée à un enfant, car le collier auquel elle est attachée est petit. Elle offre l'exemple, peut-être unique, du triple symbole *Sol*, *Luna* et *Securis*.

Un des chapitres les plus curieux du nouvel ouvrage est celui qui traite des broches en fer d'époque gauloise servant de monnaies primitives. Dans les substructions de l'Héraion d'Argos, M. Waldstein a découvert un faisceau de grandes broches qui mettait pour la première fois, en présence des *obéliskoi*, offrande du roi Phidon. Ces *obéliskoi* étaient la monnaie de l'époque que Phidon, créant à Egine les premières monnaies d'argent, retira de la circulation. M. Déchelette groupe tous les renseignements littéraires et archéologiques sur les broches comme monnaie, prototype onomastique de l'obole.

R. D.

Leone Caetani. — **Chronographia islamica** ossia riassunto chronologico della storia di tutti i popoli musulmani dall' anno 1 all' anno 922 delle Higrah (622-1517 dell' Èra Volgare). Fascicules 1 et 2. — Paris, Geuthner, 1913; 25 francs chaque. — Le savant et actif auteur des *Annales de l'Islam* a voulu mettre rapidement à la disposition non seulement des orientalistes, mais de tous ceux qui s'occupent d'histoire médiévale et moderne, le fruit de vingt-cinq années d'enquêtes difficiles et de recherches fructueuses dans la littérature orientale tant manuscrite qu'imprimée. Il n'a ménagé ni sa peine, ni son temps, ni les dépenses qui sont considérables et l'œuvre peut être donnée en exemple à bien des institutions qui, adoptant la méthode déplorable des « petits paquets », dépensent sans profit et sans gloire des sommes importantes, dispersent les efforts et ne peuvent faire aboutir les entreprises vraiment utiles.

La *Chronographia islamica* fournit l'ossature d'une reconstruction critique de l'histoire islamique; c'est, avec indication des sources tant orientales qu'occidentales, le sommaire de tous les événements des peuples musulmans jusqu'en 922 de l'Hégire, soit 1517 de notre ère. A la fin de chaque année, suivant la coutume des historiographes arabes, on dresse la liste nécrologique de cette année. Le champ que recouvre l'œuvre est considérable puisqu'il embrasse non seulement l'Orient, mais tout le bassin européen (Espagne, France, Italie, empire byzantin) et la période des croisades. On prévoit un délai de neuf ans pour remplir ce programme; l'ensemble formera 5.000 pages in-4°; chaque fascicule renferme environ 250 pages. Chaque

période aura sa pagination spéciale, des indices des sources utilisées, des noms de lieux et de personnes, avec tables chronologiques comparées, listes des khalifes, des princes, gouverneurs et vizirs, plus complètes que celles de S. Lane Poole, dans *The Mohammadan Dynasties*.

Les deux fascicules parus répondent parfaitement à ce plan. En tête de chaque année, on trouve la correspondance exacte, jour par jour, des dates musulmanes et chrétiennes. Puis vient la suite des événements de l'année rangés par pays, enfin la liste nécrologique. L'impression est fort belle, la disposition très claire. Il faut remercier chaleureusement M. Leone Caetani de ce nouveau service rendu aux études musulmanes et médiévales: aucun historien ne pourra manquer de consulter sa chronographie.

R. D.

RICHARD KÜHNAU. — **Schlesische Sagen**, III. *Zauber = Wunder und Schatzsagen*. Teubner, Leipzig et Berlin, 1913. Un volume de XLVIII-778 p. Br. 12 M. — Ce troisième et dernier volume des *Légendes silésiennes* publiées par M. Richard Kühnau sous les auspices de la « Société silésienne de folk-lore », contient sous une forme fidèlement populaire, sans être purement dialectale, des histoires de magie et sorcellerie, des récits de revenants et de loups-garous, des légendes de trésors cachés, des contes de l'autre monde, en nombre considérable. Tous les éléments constitutifs de la mythologie, ce que W. Schwartz, en son temps, a fort justement dénommé la « basse mythologie ». Les rapports entre les humains et les esprits y sont le sujet de croyances toujours en honneur chez les paysans de la Silésie, et de pratiques superstitieuses, qu'il ne serait que trop facile de retrouver, celles-ci et celles-là aussi dans nos provinces de France. Ce qui n'empêche qu'elles ont ici conservé tout l'original reflet du climat où elles prospèrent et que, le plus souvent localisées qu'elles sont, elles constituent un important élément d'études non seulement pour la mythologie en général, mais aussi pour la connaissance de la mentalité même de la population de cette partie de l'Allemagne.

Nous voudrions seulement que la Société nous donnât maintenant un bon index alphabétique des trois volumes réunis : ce faisant, elle nous rendrait à tous le plus signalé service.

LÉON PINEAU.

A. J. WYATT. — **Old English Riddles**. Boston and London, D. C. Heath, 1912 (The Belles-Lettres Series, section I. English Literature). — Les fameuses énigmes, qui se trouvent aux IXe et Xe livres du « Codex Exoniensis » et que d'aucuns ont attribuées au célèbre Cynewulf, sont considérées par les spécialistes comme le texte le plus difficile qui existe en anglo-saxon. Déjà signalées au XVIIIe siècle par Wanley, de nombreux critiques y ont, à maintes reprises, usé leur sagacité : Trautmann, Ebert, A. Prehn, Leo Holthausen, Sievers et bien d'autres, les uns cherchant à deviner leur auteur, les autres s'efforçant de reconnaitre les sources d'où elles ont été tirées ;

celui-ci les étudie au point de vue de leur beauté littéraire, celui-là quant à leur valeur grammaticale... M. Wyatt résume l'historique de la question dans l'excellente introduction qu'il a mise à son édition, très soigneusemeut établie, et qu'il fait suivre de notes explicatives tantôt de leur sens général, tantôt de certaines expressions particulièrement difficiles. Ces notes, à mon avis, eussent été mieux placées à la suite ou au-dessous de chaque énigme, dont il n'eût, sans doute, point été inutile, non plus, de donner toujours sinon la traduction, au moins la ou les solutions proposées. Cette édition eût ainsi pu être considérée comme à peu près définitive, tandis qu'elle ne constitue qu'un instrument de travail qui fera gémir encore plus d'un curieux.

LÉON PINEAU.

Mittelalterliche Deutsche Predigten des Franziskaners P. Stephan Fridolin, herausgegeben von P. Dr ULRICH SCHMIDT O. F. M. Heft I, München, J. J. Lentner (Stahl), 1913, vi, 164 p. 8°. Prix : 3 fr. 75. — Ce fascicule fait partie des *Publications du Séminaire d'histoire eclésiastique* de l'Université de Munich (quatrième série, no 1). Le P. Ulric Schmidt a trouvé dans un manuscrit de la Bibliothèque Royale de Berlin (Mscr. Germ. in-folio, 1040), des sermons prêchés par un moine fransciscain, le P. Etienne Fridolin, dans le couvent des Clarisses de Nuremberg, en l'année 1492. Ils ont été transcrits vers 1501 par la sœur Elisabeth Minsinger, dans le couvent de Soefflingen, près d'Ulm. L'auteur avait déjà consacré un fascicule antérieur des *Publications* (le 11e de la troisième série) à une étude biograpbique et littéraire sur ce prédicateur de la fin du quinzième siècle, ce qui explique qu'il n'y ait dans le présent cahier aucune indication, même sommaire, sur sa vie, ses écrits et sa bibliographie; cela ne laisse pas d'être fâcheux pour ceux qui n'ont pas le cahier précédent [1] sous la main. Ce présent fascicule renferme six sermons : l'un traite de la préparation aux prières liturgiques, un second roule sur l'intelligence des psaumes; un troisième explique l'hymne : *Jam lucis orto sidere*; les trois derniers, beaucoup plus longs [2], sont des commentaires sur les psaumes 53 et 118 [3]. Les idées qui y sont exprimées par l'orateur sacré ne frapperont le lecteur ni par leur profondeur ni par le charme de la forme; mais il faut, pour en juger équitablement la valeur, attendre la suite de la publication.

E.

1) C'est la thèse de doctorat du P. Schmidt; il aurait dû en résumer au moins les données principales.

2) Les trois premiers sermons ne remplissent ensemble que 31 pages, les trois derniers 130 pages.

3) Le dernier est intitulé *Condimentum elegantissimum et declaracio devotissima super psalmum profondissimum : Beati immaculati.*

CHRONIQUE

NÉCROLOGIE

Hugo Winckler dont l'action sur toute une école d'orientalistes allemands a été profonde, vient de s'éteindre, le 19 avril 1913 à Berlin, à la suite d'une longue maladie. Né en 1863 à Gräfenhainichen, il fit ses études à Berlin. L'assyriologie l'attira et, après Oppert, il s'attela aux textes de Sargon. Il se révéla aussitôt comme un déchiffreur très doué et un critique très armé. En 1888, il comprit le premier la valeur des tablettes d'el-Amarna; il en donna une édition complète. Dans ses *Altorientalische Forschungen*, il a soulevé bien des problèmes et il en a résolu quelques-uns. On en jugera facilement par la part que M. Maspero n'a pas hésité à faire, dans sa grande Histoire, aux hypothèses du savant assyriologue. L'ardeur qu'il mettait dans ses idées, leur hardiesse, son incontestable maîtrise, lui valurent d'une part des adhésions enthousiastes et de l'autre des résistances non moins vives. Sa carrière en souffrit et son caractère s'aigrit. Ce chef devint un peu l'esclave de son école lorsqu'il eut souscrit aux idées de M. Stucken, un de ses élèves. C'est alors qu'il formula la doctrine panbabyloniste à base de mythologie astrale et qu'il s'abandonna aux hypothèses les plus fantaisistes, renouvelant l'expérience — qu'il a peut-être ignorée, car ce grand savant, improvisé mythologue, n'était pas au courant du mouvement scientifique en histoire des religions, — de notre Dupuis, à un siècle de distance. Le mal n'eût pas été grand s'il ne s'était affirmé que dans des brochures de polémique; mais le manuel d'Eb. Schrader, *Die Keilinschriften und das alte Testament* (3e éd., 1903) en subit une fâcheuse métamorphose, quoique tempérée par la collaboration de M. A. Zimmern. Ce dernier s'était réservé de traiter de la religion et de la langue, et son point de vue s'oppose nettement à celui de son collaborateur.

La célébrité d'Hugo Winckler dépassait le cercle des orientalistes, d'autant plus facilement qu'il apparaissait comme une victime de la science officielle. Il ne fut jamais que professeur « extraordinaire ». Ce sont des particuliers qui lui ont fourni les premiers moyens de poursuivre les recherches de M. Chantre sur le site de Boghaz-Keuï. On sait le succès des fouilles de 1906 et 1907 : les archives des rois hittites étaient rendues à la lumière. Malheureusement les forces ont manqué au savant au moment de publier sa découverte.

A côté de travaux de haute valeur auxquels il est regrettable qu'il ne se soit pas limité, Hugo Winckler laissera le souvenir d'un esprit généreux et d'une personnalité très forte.

R. D.

A. de Gubernatis. — B. Labanca. — Le 27 mars dernier est mort à Rome le comte Angelo de Gubernatis. Il était né à Turin le 7 avril 1840 d'une famille d'origine grecque anoblie en Provence. Il fit ses études à l'Université de sa ville natale, fut reçu docteur en philologie et devint professeur au gymnase de Chiesi. Peu de temps après, le gouvernement italien l'envoya à Berlin pour y étudier les langues orientales et, à son retour, l'année suivante, il fut nommé professeur de sanscrit et de philologie comparée à l'École des Hautes Études de Florence. De bonne heure il s'était mêlé à la vie politique et scientifique de l'Italie au lendemain du *Risorgimento*. D'une extraordinaire vivacité d'esprit, d'une inlassable activité physique, il écrivit sur des sujets sans nombre et voyagea beaucoup, fonda des revues, des sociétés, des musées. Il occupait depuis longtemps à l'Université de Rome les chaires de sanscrit et de littérature indienne : il a ainsi publié : *Piccola Enciclopedia indiana* (1861), *Fonti vediche dell' epopea* (1861), *Memoria sui viaggiatori nelle Indie orientali* (1866). C'est en grande partie sur des documents de l'Inde qu'il a fondé les théories, retentissantes à leur heure, de sa *Zoological Mythology* (Londres, 1872, 2 vol. 8°, trad. franç. par P. Regnaud, Paris, 1884 in-8°) et aussi de sa *Mythologie des plantes*, in-8°, 1888-1892. En même temps que cette immédiate contribution à nos études, M. de Gubernatis apportait au folklore scientifique encore à ses débuts des matériaux habilement disposés : il publiait en 1869 sa *Storia comparata degli usi nuziali* et sa *Storia comparata degli usi funebri*. La *Societa nazionale per le tradizioni popolari italiana*, dont le brillant effort ne se soutint malheureusement pas, était une de ses fondations. L'éminent professeur avait accueilli avec joie l'idée de la réunion d'un Congrès d'histoire des religions : il y voyait, de ses yeux d'historien-poète, « la représentation constante de l'unité des âmes pures, montant en silence, de tous les cultes, vers le Dieu de la Lumière infinie », et le discours ardent qu'il prononça à Paris à l'ouverture de nos austères assises, émut — et dérouta quelque peu — les congressistes de 1900.

Plus encore que son œuvre historique, déjà entamée par le temps, son influence persévérante sur les destinées scientifiques de son pays a laissé de solides et précieux résultats : l'un des plus récents et non des moindres est la création à l'Université de Rome, d'un cours d'histoire des religions dont notre excellent collaborateur M. R. Pettazzoni est le premier titulaire.

On trouvera de l'œuvre pédagogique de M. de Gubernatis un exposé utile dans *The study of Religion in the Italian universities* (pp. 55-58) que publia il y a quatre ans l'actif historiographe de la science des religions, M. L. H. Jordan, avec la collaboration de M. Baldassare Labanca. M. Labanca est mort, chargé d'ans, le 22 janvier 1913. Il professait à l'Université de Rome l'histoire du christianisme, et qui ne connaîtrait pas l'histoire des controverses religieuses dans l'Italie — et l'Église catholique — actuelles depuis cinquante ans n'aurait pour en acquérir une notion singulièrement vivante qu'à feuilleter l'*Elenco* (paru en 1908) des publications philosophiques et religieuses de M. Labanca entre les années 1851 et 1908. Au cours d'une carrière

fiévreuse, M. Labanca avait écrit sans relâche des livres et surtout des opuscules éloquents et érudits qui presque tous portent la marque trop visible de l'instant où ils parurent. Bornons-nous à citer : *Marsilio di Padova* (1882), *Giambattista Vico e i suoi critici cattolici* (1888), *Difficoltà antiche e nuove degli studi religiosi in Italia* (1890), *La « Vità di Gesù » di Ernesto Renan in Italia* (1900); *Gesù Cristo nella letteratura contemporanea straniera e italiano*; *Il Papato, sua origine, sue lotte e vicende, suo avvenire* (1905) sans doute son ouvrage capital; *I cattolici modernisti e i cattolici tradizionalisti* (1907) etc.

P. A.

DÉCOUVERTES

Mission de Genouillac à Kisch. — L'abbé Henri de Genouillac, chargé de mission par le Ministère de l'Instruction Publique, a entretenu l'Académie des Inscriptions des résultats de ses travaux en 1912 à El-Aḥymer. Ce site, qui se trouve à 125 kilomètres au sud de Bagdad et à 25 à l'est de l'Euphrate, est celui de l'ancienne ville de Kisch, une des premières capitales de la Babylonie, avant même Babylone. M. de Genouillac a pu, en dépit de grandes difficultés provenant du manque d'eau et des tempêtes de sable, obtenir dès sa première campagne des résultats d'un très notable intérêt : la principale découverte consiste dans le déblaiement d'un ancien palais, de très grandes proportions, dont l'architecture offre des ressemblances et des dissemblances avec le célèbre palais de Goudéa à Tello. Les fouilles au tell dit El-Aḥymer « le petit rouge » ont fourni des renseignements sur la construction de ces édifices religieux ou tours à étages appelés *ziggourat*. De même que le « temple du fondement du ciel et de la terre » ou tour de Babel, la « tour » de Kisch était dédiée à Zamama, le dieu national de la cité. La reconnaissance partielle des trois étages d'une forteresse à terrasses, la description du mode de sépulture à l'époque néobabylonienne, toute une collection de figurines et de vases de l'époque d'Hammourabi, une ample moisson de textes encore inédits (plus de 1.400), tels sont encore les résultats de cette mission française courageusement constituée en Turquie à un moment difficile.

Documents babyloniens sur le sanctuaire du dieu Sin à Ur. — Le R. P. Scheil a fait la communication suivante à l'Académie des Inscriptions (*Comptes rendus*, 1912, p. 680-681) sur un lot de documents babyloniens : « Par un barillet trouvé à Mougheïr (l'ancienne Ur), nous apprenons que le dernier roi de Babylone, Nabonide (556-538), dont la mère mourut prêtresse de Sin, à Harran, à l'âge de 104 ans ans, en 547, consacra, d'accord avec les oracles, une de ses propres filles, au même dieu Sin dans le célèbre sanctuaire

d'Ur. Par allusion à cette vocation, il l'avait nommée *Bêl šalṭi Nannar*; pour l'amour d'elle, il remit en état le temple et surtout l'*Egipar*, cloîtres, dortoirs et chapelles où logeaient « les épouses divines et les enfants ». Au cours des travaux de restauration, le roi Nabonide eut la joie d'exhumer la table de Nabuchodonosor l'Ancien, qui régnait vers 1150, dont une parente aussi, semble-t-il, avait vécu dans le service des dieux... Nabonide découvrit encore la légende d'une autre prêtresse fameuse qui n'était rien moins que la propre sœur de *Rim Sin*, le rival de Hammurabi. Cette fille de *Kudur Mabuk*, roi de la dynastie élamite d'Ur et Larsa, s'appelait *Bel* (*an*) *Kalul*; elle avait fait réparer le même édifice, 1.500 ans avant Nabonide.

« Le nouveau document relate, en terminant, que Nabonide dota richement sa fille Bel šalṭi Nannar, à son entrée en religion, tant en offrandes qu'en champs et vergers, et qu'il supplia les dieux de la bénir et de la garder pure de tout péché.

« Je signalerai encore un autre barillet trouvé en plusieurs exemplaires dans une tombe, dont le texte à la manière des épitaphes phéniciennes ou araméennes, recommande aux générations futures le respect et la piété envers les morts. C'est là, à ma connaissance, le deuxième document de ce genre sorti des fouilles babyloniennes : il donne à penser qu'il existait un fond de doctrine commune à tout l'Orient antique en matière d'eschatologie. »

Une tablette de Sargon II contenant 430 lignes de texte. — Le musée du Louvre a acquis, il y a deux ans, et M. Thureau-Dangin vient de publier une très belle tablette destinée à devenir un monument classique en assyriologie : *Une relation de la huitième campagne de Sargon* (714 av. J.-C.), Paris, Geuthner, 1912. C'est en effet un rapport très précis sur les opérations militaires menées par Sargon en Arménie. M. Thureau-Dangin a pu en déterminer toutes les étapes et son commentaire érudit éclaire singulièrement ce remarquable récit de campagne. On y trouve aussi sur le matériel du culte, rapporté en butin, des détails intéressants comme cet « anneau à cacheter en or, destiné à parfaire les ordres de (la déesse) Bagbartu, l'épouse de *H*aldia, où étaient enchâssées des pierres précieuses » (ligne 385); ce « lit d'ivoire à sommier d'argent, lit de repos de la divinité, rehaussé de pierres précieuses et d'or » (l. 388); cette « grande cuve de bronze dont la panse contenait 80 mesures d'eau, avec son grand couvercle de bronze, que les rois d'Urartu, pour faire des sacrifices devant *H*aldia, remplissaient de vin à libation ». Enfin, détail intéressant, cette longue inscription est une lettre adressée à Assur, le père des dieux, aux dieux qui demeurent avec lui et dans la ville d'Assur, à la ville et à sa population.

Une inscription athénienne concernant les Thosmophories. — Le musée du Louvre a acquis et M. Et. Michon a communiqué à l'Académie des Inscriptions (*Comptes rendus*, 1913, p. 30) une inscription, provenant

d'Athènes et datée de l'archontat de Ktésiklès (334/3 av. J.-C.). Elle a trait à la fête des Thesmophories et énumère les contributions demandées aux déléguées des femmes, seules admises à pratiquer ces fêtes. Les deux déléguées ont à remettre à la prêtresse de Déméter diverses fournitures en vue du festin qui terminait la fête : de l'orge et du froment, de la farine d'orge et de froment pour la confection des pains et gâteaux variés, puis des figues sèches, du vin, de l'huile, du miel, du sésame blanc et noir, du pavot, du fromage, dont nous savons pourtant, remarque M. Michon, qu'il était parfois tenu pour un aliment impur et de l'ail, prohibé lui aussi dans plusieurs autres cultes. Cela s'explique probablement par le fait que ces aliments sont destinés ici à un « rite de sortie ». Les déléguées offraient en outre une torche d'au moins deux oboles et payaient quatre drachmes en numéraire.

La chronique du temple d'Athéna Lindia. — M. Blinkenberg vient de publier dans le Bulletin de l'Académie royale de Danemark (1912) une importante inscription grecque trouvée dans les fouilles danoises à Rhodes, au mois de mars 1904. Ce document des environs de l'an 100 avant J.-C. fournit de curieux détails sur l'histoire du temple d'Athéna à Lindos. Dans un premier chapitre, le chroniqueur Timachidas énumère d'après des sources, le plus souvent contestables, la suite des offrandes faites dans le temple : Cadmus, Hercule, Ménélas, Hélène ont déposé des présents! Le second chapitre est consacré aux apparitions de la déesse : elle intercède auprès de Jupiter pour procurer la pluie aux Lindiens assiégés ou bien elle indique les moyens de purifier le temple souillé par la pendaison d'un homme.

Grand relief alexandrin. — M. Héron de Villefosse a signalé à l'Académie des Inscriptions (*Comptes rendus*, 1913, p. 43) l'entrée au Louvre d'un grand bas-relief en marbre blanc provenant d'Alexandrie. On y voit Sérapis, Isis, Harpocrate et Dionysos, représentés grandeur naturelle, tournés à droite dans une attitude d'attente. « L'intervention des divinités attendant l'arrivée d'un empereur constitue une scène qui se retrouve sur certains reliefs triomphaux, notamment l'arc de Bénévent; elle autorise à croire que le relief du Louvre devait faire partie de la décoration d'un arc de triomphe », et selon toute vraisemblance d'un arc de triomphe dédié à Hadrien.

Dédicace à la déesse Céleste. — Le P. Delattre a trouvé dans les ruines de Carthage la dédicace suivante : *Caelesti Aug. sacr(um). L. Egrilius Felix Maximus, Praenestinianus, jussu Deae fecit.* « Le monument, dit M. H. de Villefosse (*Comptes rendus Acad. des Inscr.*, 1913, p. 4) a été élevé *jussu deae*, c'est-à-dire à la suite d'un ordre donné au dédicant par la déesse qui, sans doute, lui était apparue en songe. Il est dû à un Italien dont un des surnoms indique une origine prénestine plus ou moins éloignée. Le gentilice Egrilius est d'ailleurs très répandu, en particulier à Ostie ». Le texte est

encore intéressant en ce qu'il fait pendant à la coupe de bronze trouvée à Préneste avec le nom d'un Carthaginois, Eschmounaïr fils d'Asto.

La déesse Souconna. — Un piédestal récemment découvert à Chalon-sur-Saône porte la dédicace suivante: *Aug(usto) sac(rum), deae Souconnae oppidam Cabilonnenses p(onendum) c(uraverunt).* « C'est la première fois, a remarqué M. Héron de Villefosse (*Comptes rendus Acad. des Inscr.*, 1912, p. 679) que le nom de Chalon-sur-Saône, ou du moins celui de ses habitants, apparaît sur un document épigraphique ». Mais ce n'est pas là le seul intérêt de ce texte. On y trouve, pour la première fois aussi, le nom de la déesse *Souconna* qui fournit la forme la plus ancienne du nom de la Saône. Le savant archéologue en rapproche le passage d'Ammien (XV, 11, 17): *Ararim quem Sauconnam Adpellant.* « La « dea Souconna » est donc une personnification de la Saône comme la « dea Sequana » est celle de la Seine. Sans doute elle était honorée par les bateliers et les commerçants de Chalon dans un temple dont on ignore l'emplacement, mais dont on retrouvera probablement d'autres traces. »

R. D.

LE CONGRÈS BOUDDHISTE DE SHANGHAI

Le mouvement de renaissance du bouddhisme chinois ne date pas de la Révolution. Il y a deux ou trois ans, Shang-Hai était déjà un foyer ardent de bouddhisme. Des membres éminents du clergé, déplorant l'influence croissante des bonzes japonais en Chine, résolurent de grouper leurs efforts pour donner un nouvel essort à une religion qu'ils estimaient, à juste titre, être plus chinoise que japonaise. Ils recueillirent d'importantes sommes pour mener à bien l'impression d'une édition nationale du Canon bouddhique, d'après le précieux exemplaire dit « Le Tripitaka au Dragon » déposé au Palais Impérial. Les encouragements officiels qui ne leur furent pas ménagés procédaient moins de la ferveur bien connue de la Cour mandchoue pour le Bouddhisme que de l'idée très politique d'opposer le prosélytisme chinois au prosélytisme étranger et, notamment, japonais. — (On sait que les prédicateurs bouddhiques japonais s'étaient prévalus, à maintes reprises, du traitement de faveur accordé, d'après les traités, aux Missions chrétiennes).

La Révolution ne fit qu'encourager ce mouvement, nationaliste par essence. Le Confucianisme, religion des hiérarchies naturelles, fut, en effet, fortement ébranlé, en dépit de tous les ingénieux sophismes de quelques conservateurs bien intentionnés, par la suppression du « Prince » qui était son couronnement nécessaire. Tout le terrain qu'il perdit devait être gagné par le Bouddhisme qui n'eut, d'ailleurs, pas de peine à démontrer que, l'égalité de tous les hommes étant à la base de sa doctrine, elle s'accordait parfaitement avec les principes démocratiques.

Le grand Congrès de Shang-Hai (décembre 1912), auquel prirent part plus

de cinq mille moines venus de tous les couvents célèbres de la Chine inaugura l'apparition de l'édition nationale du Canon bouddhique et étudia la situation faite au clergé par le nouvel ordre de choses, notamment le moyen de défendre les biens écclésiastiques. Une société générale du Bouddhisme chinois fut fondée, avec son centre à Shang-Hai et, dans chaque province et sous-préfecture, furent créées des subdivisions et des sections.

Un journal mensuel illustré : « La Revue du Bouddhisme », publié à Shang-Hai, est l'organe fédéral de tous ces groupements.

La subdivision yunnanaise a tenu son Congrès au milieu de février sous le patronage des hautes Autorités provinciales. Son chef est le bonze Tö-Ts'ing du célèbre monastère de Ki-tsou-chan près de Talifou. De nombreux discours ont été prononcés, empreints du plus grand libéralisme, le but étant de montrer que le bouddhisme est assez large pour englober toutes les formes de la pensée religieuse chinoise.

Telle semble bien être la tendance dernière du néo-bouddhisme chinois, qui gagnera en extension ce qu'il perdra en rigueur dogmatique.

C. Blanchet.

PUBLICATIONS DIVERSES

MM. Chavannes et Pelliot continuent dans le *Journal asiatique*, 1913, I, p. 99-200, leur étude intitulée : « Un traité manichéen retrouvé en Chine » (deuxième partie). Ils étudient maintenant d'autres textes en langue chinoise qui viennent éclaircir le sens du manuscrit de la Bibliothèque de Pékin qu'ils ont publié dans la première partie. Ce sont notamment un fragment de manuscrit manichéen rédigé en chinois et rapporté à la Bibliothèque nationale par M. Pelliot et des chapitres du *Houa hou king* (*Livre saint de la conversion des Hou*) également trouvés par M. Pelliot dans la grotte de Touen-houang, qui apportent des précisions sur la doctrine fondamentale.

« D'abord, dit le fragment de Paris, il faut discerner les deux principes. Celui qui demande à entrer en religion doit savoir que les deux principes de la lumière et de l'obscurité ont des natures absolument distinctes : s'il ne discerne pas cela, comment pourrait-il mettre en pratique la doctrine ?

« Ensuite, il faut comprendre les trois moments qui sont : 1°) le moment antérieur ; 2°) le moment médian ; 3°) le moment postérieur. »

Saint Augustin dit que les manichéens enseignaient « *initium, medium et finem* », mais sans s'expliquer davantage. Le fragment de Paris est plus explicite. Dans le moment antérieur, il n'y a pas encore les cieux et les terres ; la lumière et l'obscurité existent à part l'une de l'autre ; la nature de la lumière est la sagesse, celle de l'obscurité est la sottise. — Dans le moment médian, l'obscurité a envahi la lumière ; mais la clarté vient et s'emploie à repousser l'obscurité. Il s'agit de bien discerner le faux du vrai et de chercher les causes qui délivrent. — Dans le moment postérieur, l'instruction et la conversion sont achevées ; le

vrai et le faux sont retournés chacun à sa racine ; les deux principes la lumière et l'obscurité sont reconstitués.

Les deux savants orientalistes relèvent dans divers textes cette théorie des « trois moments ». Elle devient tout à fait claire, grâce aux textes chinois, dans la *Khuastuanift* ou *Manuel de confession* des auditeurs manichéens, trouvé par M. von Le Coq dans ses fouilles de Tourfan et publié par lui : « Quand nous sommes venus à connaître le vrai Dieu et la Loi pure, nous avons connu les deux racines [ce sont les deux principes du fragment de Paris] et la Loi des trois moments. Nous avons connu que la racine lumineuse était le domaine du Ciel et que la racine obscure était le domaine de l'enfer. Nous avons connu ce qui existait avant qu'il n'y eût les terres et les cieux [moment antérieur]. Nous avons connu comment les dieux et les démons ont lutté, comment la lumière et les ténèbres se sont mélangées, et qui a créé les terres et les cieux [moment médian]. Nous avons connu comment les terres et les cieux des archontes (?) seront anéantis, comment la lumière et les ténèbres seront séparées, et ce qui arrivera ensuite [moment postérieur].

MM. Chavannes et Pelliot résument encore ce que les textes chinois historiques nous apprennent de l'introduction en Chine de la doctrine manichéenne. C'est en 694 qu'un homme venu de Perse apporte à la cour chinoise la doctrine de Mani. Celle-ci se répand avec la venue en 719 d'un manichéen versé dans l'astronomie ; « en 732, sa condamnation toute théorique se terminait par un privilège de libre exercice pour ses adeptes non chinois ; c'était presque un succès pour la religion étrangère. A quelques égards, la situation n'est pas sans rapports avec celle qui nous est bien connue au début du XVII[e] siècle, lors de l'arrivée de Ricci à Pékin. Les premiers missionnaires jésuites étaient avant tout des apôtres, mais aussi des savants ; ce sont leurs connaissances scientifiques qui assurèrent longtemps la liberté de leur apostolat. »

— Dans *Mannus*, t. IV, p. 351-413, M. Vittorio Macchioro (Naples) donne une étude intitulée *Das Schachbrettmuster in der mittelländischen Kultur. Eine religionsgeschitliche Untersuchung*. Après avoir collectionné de nombreux exemples de décor en échiquier qui remontent jusque dans le troisième millénaire, l'auteur constate que tous proviennent des pays que baigne la Méditerranée, particulièrement les pays orientaux. On n'a pu trouver la moindre trace de cet ornement dans l'Europe occidentale ni dans l'Europe centrale et septentrionale. Le résultat est intéressant. M. V. Macchioro pense que l'Egypte a inventé le motif et que de là il s'est répandu dans toute la Méditerranée orientale. On saisit moins bien la proposition d'après laquelle le vêtement décoré en échiquier a une origine religieuse. Le fait que des idoles, des divinités, des personnages religieux le portent ne suffit pas à assurer cette hypothèse. Des guerriers le portent aussi et des objets qui n'ont rien de religieux s'ornent du même motif. Il se peut qu'on lui ait reconnu une valeur prophylactique, mais pas davantage qu'à un autre décor.

— Dans les *Mélanges Cagnat*, M. H. Hubert a publié un intéressant article sur *Nantosvelta, déesse à la ruche* que M. S. Reinach (*Rev. Arch.*, 1913, I, p. 264) résume en ces termes : « Sur la stèle de Nantosvelta, trouvée en même temps que celle de Sucellus et Nantosvelta à Sarrebourg, la déesse tient une hampe surmontée d'une ruche ; à ses pieds, à droite, sont trois petits tonneaux, qu'on n'avait pas encore remarqués. Le tonneau, attribut fréquent du dieu au maillet, est un tonneau de bière ; les Gaulois étaient buveurs de bière, alors que les vignes de la Gaule datent d'une époque tardive (cf. *Cultes, Mythes et Rel.*, II, p. 373); ils fabriquaient aussi de l'hydromel. L'association du dieu de la bière et de la déesse de la ruche se comprend donc sans peine. Le vase que tient le dieu au maillet est un pot de bière ; si ce dieu paraît quelquefois sous les apparences de Vulcain, c'est qu'il est à la fois tonnelier et forgeron. Le dieu de la bière a été latinisé encore sous les espèces de Mars. Une inscription bretonne est une dédicace *Deo Marti Braciacae* ; or *bracis* signifie le *brassage*. A ce Mars, dieu de la bière, répond une déesse guerrière de l'hydromel. En sainte Brigitte, qui renouvelle en Irlande, avec de la bière, le miracle de Cana, survit une déesse celtique de la bière. Enfin, le dieu infernal fait largesse avec un chaudron de bière ; si les morts gaulois tiennent souvent des pots ou des gobelets, c'est pour boire au tonneau et trinquer avec lui. La bière, en Gaule, n'est pas seulement une boisson hygiénique, mais rituelle. Ce mémoire, conclut M. Reinach, ajoute à nos connaissances des hypothèses qui valent, à mes yeux, des certitudes ».

— On a découvert en 1905, dans le camp romain de Mayence, une colonne historiée surmontée d'une statue en bronze de Jupiter et dédiée à Néron. Brisée en un nombre considérable de fragments, elle a cependant pu être reconstituée avec certitude. Elle porte 28 images de divinités, dont 25 ont été identifiées. Ce sont sur le grand socle rectangulaire Rosmerta et Mercure (l'un et l'autre avec le caducée); Jupiter ; la Fortune et Minerve ; Hercule. Sur un socle plus petit, les Dioscures et Apollon. Puis en dehors de la grande statue de Jupiter, on a reconnu sur cinq tambours sculptés, de dimensions décroissantes : Lune, Junon, Soleil, Lare, Néron, Lare, Liber, quatre divinités incertaines, puis Honos, Pax, Virtus, Vulcain, Mars, Victoire, Neptune, Diane. Dans la *Revue archéologique* (1913, I, p. 25), M. Salomon Reinach reprend la question de l'identification des quatre divinités incertaines L'une, qui porte un caducée doit être Rosmerta. Les trois autres ne sont pas, comme l'a cru M. Oxé, les personnifications des trois provinces gauloises, mais Cérès, Vesta (avec un âne, parce que, dit une vieille légende, l'âne tourne le moulin qui fait partie intégrante du foyer) et Vénus, cette dernière tenant une balance, comme sur les deniers romains de la famille Cordia.

— Sous le titre de *Fétiches étoliens*, M. A. Reinach publie, dans la *Revue d'ethnographie et de sociologie*, 1913, p. 53 et suiv., une tête et un couteau acquis

d'un paysan étolien, « La désignation de *fétiche* ne s'applique proprement qu'à la tête aux trois visages et à un bloc de pierre, aussi grossièrement taillé, qui, au-dessus d'un corps en forme de gaîne à quatre faces, présentait une tête à un seul visage non moins informe. Malgré leur laideur, le paysan qui les possédait — ou plutôt sa femme — attachaient le plus grand prix à ces deux pièces. Ils leur parlaient et les caressaient comme des enfants, et ils avaient habillé le corps d'un lambeau d'étoffe en forme de gaîne ». M. A. Reinach part de cette modeste image pour essayer de pénétrer la valeur de certaines représentations antiques, notamment la duplication ou triplication du fétiche divin où il reconnaît le désir d'accroître la puissance magique de l'objet.

R. D.

— M. Frédéric Bouvier a publié, à quelques mois de distance, dans les *Recherches de science religieuse* (1912, n° 5 ; 1913, n° 2) deux articles importants : *Magie. A la recherche d'une définition* et *Religion et Magie*. M. F. B. est parfaitement informé des plus récents travaux sur ces sujets incommensurables. L'école anthropologique et l'école sociologique, non moins que celle à laquelle se rattache Mgr Le Roy, n'ont point de secrets pour lui. La pensée de M. Loisy est par lui scrutée jusqu'en sa plus profonde intimité. Mais, de ce travail d'analyse, M. F. B. a retiré des conclusions diamétralement opposées à celles des « évolutionnistes » dont il a interrogés les œuvres. Ces conclusions, nous les reproduisons ici intégralement. Sur la distinction entre la religion et la magie, M. F. B. se prononce en ces termes : « Quel que soit le couple de phénomènes analogues que nous avons eu à examiner, pratique religieuse et pratique magique, sacrement religieux et signe magique, miracle religieux et prestige magique, c'est la même distinction qui, de plus en plus fortement, s'est imposée à nous : — religion dit liaison nécessaire avec l'ordre divin et l'ordre moral; magie ne dit ni l'un ni l'autre, mais est plutôt caractérisée par un « antagonisme radical » à l'un et à l'autre. » De la magie M. F. B. veut donner une définition « aussi pleine que possible » : « C'est, dit-il, la notion d'un pouvoir et d'un milieu, en quelque manière surnaturel, qui est censé permettre à certains individus, à certains objets, à certains rites privilégiés d'exercer, même à distance, par des moyens sans proportion apparente avec la fin à obtenir, une influence occulte, anormale, contraignante et infaillible ». Grâce à cette mainmise sur des forces mystérieuses qu'il croit s'être asservies, l'homme « se sent soudain capable — ou se laisse persuader par une tradition immémoriale qu'il l'est — de se surpasser lui-même, d'arracher au monde invisible quelques secrets ou quelques ressources, sans avoir besoin pour cela d'incliner, dans un aveu de dépendance, son front superbe devant une puissance transcendante et divine ». Dans la seconde brochure que nous avons entre les mains, M. F. B. réduit la complexité des hypothèses à trois thèmes : 1° le *magisme* de M. Frazer, qui « fait pendant à l'animisme de M. Tylor auquel il prétend s'opposer. » « L'ani-

misme, et *a fortiori* la religion, le culte de dépendance à l'égard des dieux, ne serait qu'un produit d'évolution tardif. » 2° le *prémagisme* professé par ceux qui, « dépassant l'animisme de Tylor sans tomber dans le radicalisme magique de Frazer, postulent avant la religion et avant la magie pure un état social très imparfait où magie et religion sont encore confondus dans quelque chose qui n'est, à proprement parler, ni la magie ni la religion et qui tient la place de l'une et de l'autre ». « C'est, dit M. F. B. (qui crée ici un groupe un peu bien arbitraire) le système de MM. Hubert et Mauss, Marett, Loisy etc. » 3° Ceux qui refusent d'adhérer aux théories évolutionnistes rigoureuses sus-indiquées et se rattachent, avec des nuances infinies « à l'idée d'un *théisme* primitif, antérieur à la magie, ou du moins acclimaté dans le monde presqu'aussitôt qu'elle et, dès lors, suffisamment distinct d'elle ». Est-il besoin de dire que M. F. B. appartient à cette dernière école? « Les évolutionnistes, déclare-t-il, n'ont aucun droit d'imaginer une préhistoire magique ou magico-religieuse de l'humanité. Ce qui « s'entrevoit » de moins confus à la lumière convergente des sciences qu'ils invoquent, psychologie, ethnologie, histoire comparée des religions les plus anciennes, c'est presque le contraire : un état où la religion, où le théisme aurait dominé et tenu en respect la magie ». En concluant, M. F. B., en réponse à certaine « page désolante » d'un « évolutionniste », annonce l'idéal qui « protégera les sociétés et les âmes des humiliants retours et des irruptions funestes de la magie ».

— Presque simultanément viennent de paraître un livre de M. Fr. B. Jevons, *Comparative Religion* (The Cambridge Manuals of Science and Literature, Cambridge, 1913) et un de M. J. Estlin Carpenter qui porte le même titre (The Home University Library, of Modern Knowledge, Londres, 1913). L'un et l'autre seront l'objet de comptes rendus prochains dans notre Revue. Signalons pour le moment la très intéressante « lecture » donnée à Londres par M. L. H. Jordan (*Comparative Religion, its origin and outlook*, Oxford University Press, 1913) : prenant pour preuve tangible ce « happy synchronism », l'érudit conférencier a montré le franc développement des études d'histoire comparée des religions et ne s'est pas interdit d'en tirer des conclusions plus subjectives sur ses avantages pour la préparation d'un syncrétisme religieux.

— L. R. P. Mandonnet a publié dans la *Revue de Fribourg* (oct. 1912) une intéressante *Note de Symbolique médiévale* « *Domini canes* » dont nous trouvons le c. r. dans la *Revue d'Histoire ecclésiastique*, 1913, n° 2. Une des peintures les plus célèbres du xiv° siècle est la fresque de la chapelle des Espagnols à Florence, qui passait autrefois pour le *Triomphe de l'Église militante*, mais dans laquelle on voit maintenant le *Triomphe de la Pénitence*. Il s'y trouve des chiens, tachetés blanc et noir, gardant les brebis qui représentent les fidèles, et pourchassant les loups. Les chiens sont les dominicains. Vulgairement on interprète par un calembour ce symbolisme : les *Dominicani* deviennent des

Domini canes. En réalité cependant nous n'avons ici aucun jeu de mots, mais bien un symbolisme reçu d'après lequel les fidèles sont figurés par des agneaux et des brebis, les hérétiques par des loups et des renards, les prédicateurs par des chiens qui gardent le troupeau. Cette image a son fondement dans l'Ecriture et se retrouve déjà très développée dans le commentaire de Grégoire le Grand sur le Cantique des cantiques. Elle est très courante au XII[e] et au XIII[e] siècle et fut bientôt appliquée plus spécialement aux dominicains, toujours désignés à leurs débuts sous le nom de frères-prêcheurs. Le chien de saint Dominique même se rattache à ce symbolisme, et chez Dante le lévrier qui doit chasser la louve à l'entrée de l'Enfer est sans doute Benoît XI, pape dominicain. L'auteur du *Triomphe de la Pénitence*, André de Florence, n'a donc pas pris un calembour pour thème de sa peinture : il interprète uniquement un symbolisme reçu.

— Dans une note parue dans *Revue des traditions populaires* t. XXVII, n. 4, p. 169, 170, notre collaborateur M. G. Huet pose à nouveau une intéressante question : « J'ai relevé dans cette revue (vol. XXV, année 1910, p. 462-463) des textes du haut moyen-âge sur les vertus bienfaisantes et fertilisantes qu'on attribuait aux eaux (eaux douces et eau de mer) le jour de la Saint-Jean (= solstice d'été) ; j'ai rapproché ces textes d'usages observés dans l'Europe moderne et d'une fête célébrée dans la ville de Tunis. Je me demandais alors s'il y avait là simple réminiscence de l'activité de saint Jean *le Baptiste*, ou restes d'une ancienne croyance sur l'action purificatrice, vivifiante que le soleil exercerait sur les eaux au moment du solstice d'été ». M. G. Huet apporte deux nouveaux textes, l'un emprunté à M. Hartland, *Primitive Paternity*, I, 50 où un procédé de divination par les eaux de la mer permet de supposer l'existence antérieure d'un rite de fécondation. Le second témoignage se trouve dans un roman en vers, du cycle de la Table Ronde, le *Lanzelet* d'Ulrich von Zatzikhoven. Ce roman, en moyen haut allemand, est la traduction d'un roman français perdu, antérieur à 1194. Dans un épisode l'auteur décrit une localité sans doute imaginaire, le « Marais qui crie » (*das schrîende Môs*) ; il ajoute l'explication de ce nom singulier : à travers ce marais, ou dans le voisinage, court un ruisseau qui a toutes sortes de propriétés merveilleuses et entre autres celle-ci : il crie trois jours avant le solstice d'été (*vor sunegihten*, v. 7072). A ce moment, les animaux qui se trouvent sur le marais meurent. Ce texte, que M. Huet rapproche justement d'un fait folklorique cité par M. P. Sébillot (*Folklore de France*, II, 283, à propos de la source de Saint-Quentin (Tarn-et-Garonne), ne semble pas tenir compte de la date liturgique, mais seulement de la date astronomique.

— M. E. Cosquin a donné dans la *Revue des questions historiques* une étude sur *La légende du page de sainte Elisabeth* (tir. à part, Paris, aux bureaux de la Revue, 1912, 8°, 47 p.). A l'examen de cette question M. C. apporte trois

nouveaux éléments : ce sont trois contes bouddhiques (l'un d'eux date du (IIIe s. p. J.-C.) qui renferment l'épisodede l'envoi du page à la fournaise. Mais au lieu d'une substitution de personne, c'est une lettre substituée qui motive la péripétie centrale. M. C. étudie le thème de la lettre substituée, qu'il retrouve en Occident, notamment dans le *Panthéon* de Godefroid de Viterbe. Il montre en outre que la légende de Bellérophon et celle d'Urie ne se rattachent en rien aux contes indiens qui font l'objet de ces recherches.

Signalons encore de l'éminent folkloriste un important travail paru dans la *Revue des Traditions populaires*, 1912 (tir. à part, Clouzot, 1913, 8°, 128 p.) : *Les Mongols et leur prétendu rôle dans la transmission des contes indiens vers l'occident européen. Étude de folklore comparé sur l'introduction du « Siddhi-Kür » et le conte du « Magicien et son apprenti »*.

— « En 1892, à l'occasion du quatrième centenaire de la découverte de l'Amérique, M. Louis Salembier avait publié une courte étude sur l'influence qu'avait pu exercer Pierre d'Ailly sur les idées de Christophe Colomb. Il reprend aujourd'hui, à la suite de la publication des *Études critiques* de M. Henri Vignaud et de bien d'autres travaux, l'esquisse tracée par lui il y a vingt ans, la développe et la complète ; après avoir indiqué ce que fut Pierre d'Ailly, en quoi consiste son système cosmographique et quelles sont les lacunes et les erreurs de son *Imago mundi*, M. Salembier examine la question dont il s'était occupé naguère et recherche si Christophe Colomb a connu avant sa première expédition, ou seulement au cours de son second voyage, les livres du savant évêque de Cambrai. Il conclut en revendiquant pour Pierre d'Ailly « la gloire d'avoir exercé sur l'esprit de l'explorateur une influence décisive » et d'avoir été directement mêlé à la découverte du Nouveau-Monde (*Pierre d'Ailly et la découverte de l'Amérique*, Paris, Letouzey et Ané, 1913, 8° de 56 pages. Extrait de la *Revue d'histoire de l'Église de France* (sept.-déc. 1912) *Polybiblion*, avril 1913).

— « Jamais, peut-on dire, à aucun moment de sa vie, la pensée de la Bible n'a quitté Spinoza. Pour se mettre en mesure d'écrire le *Traité théologico-politique*, il a consacré à son étude de longues années de patientes recherches et de méditations laborieuses. Dans l'*Ethique*, non plus, les références à la Bible ne manquent pas. Peu de jours avant sa mort, il travaillait encore à une traduction de la Bible en hollandais, et c'est encore sa mort prématurée qui seule a pu l'interrompre dans la composition de sa grammaire hébraïque ». M. Vexler montre d'ailleurs, dans l'intéressant article dont nous extrayons ces lignes (*Spinoza et l'autorité de la Bible*, *Rev. des Études juives*, année 1912), que ce n'était point là chez le philosophe hollandais l'effet d'une simple curiosité philologique. Il obéissait à une pensée religieuse ou morale et voulait répandre l'action authentique de l'Écriture qu'il estimait être liée au bien supérieur des hommes. Selon Spinoza, la Bible, « sans validité aux yeux de la

raison, quant à son fondement intellectuel, sa méthode, ses moyens d'action », « acquiert, par sa fin, une valeur absolue, et par la qualité de l'âme humaine, faite d' « impuissance » chez la plupart, un caractère d'éternelle nécessité. De là son autorité; — mais de là seulement ».

— La *Patrologie grecque* de l'abbé Migne offre encore, pour bien des œuvres patristiques l'édition la plus récente. Le R. P. Cavallera, professeur à l'Institut catholique de Toulouse, vient de publier un très utile volume d'*Indices* pour cette série de la Patrologie (Paris, Garnier, juin 1912, 4°, 218 pages, p. 20). Ce volume emprunte le format et le titre général de la collection Migne. Il s'ouvre sur un catalogue succinct des noms d'auteurs selon l'ordre des volumes. A la suite vient l'index alphabétique des auteurs, avec supplément pour les écrits anonymes, distribués systématiquemant sous sept rubriques. Sous chaque nom d'auteur se trouvent : les titres de ses ouvrages, les notices dont ils ont été l'objet dans les divers volumes de la *P. G.*, l'indication des éditions auxquelles l'abbé Migne a puisé ses textes. L'index *méthodique* qui suit range les auteurs et leurs ouvrages sous douze rubriques générales : *dogmatica*, *apologetica*, *polemica* etc. Viennent enfin les indices *analytici*, *sacrae scripturae*, *graecitatis*, ceux des auteurs cités par divers écrivains et les dissertations plus considérables et d'un caractère plus général.

— A Pavie s'est fondée, sous le titre d'*Athenaeum*, une revue générale des Universités d'Italie, qui publiera des articles littéraires et historiques. Directeur : M. Carlo Pascal, professeur à l'Université de cette ville, dont nos lecteurs connaissent les travaux et qui ne manquera pas de faire dans ce périodique la part généreuse aux études d'histoire des religions. Il paraitra par an quatre fascicules de l'*Athenaeum*.

P. A.

TABLE DES MATIÈRES

DU TOME SOIXANTE-SEPTIÈME

ARTICLES DE FONDS

MÉLANGES ET DOCUMENTS

REVUE DES LIVRES

I. *Analyses et comptes rendus.*

II. *Notices bibliographiques.*

Religions primitives de l'Europe : Dédicace à Borvo et Damona, p. 105; P. O'Sheridan, Le commencement de l'année chez les Gaulois, p. 111; A. Foucher, Les couples tutélaires en Gaule et dans l'Inde, p. 266; J. Toutain, Le sanctuaire dolménique d'Alésia, p. 271; La déesse Souconna, p. 396; H. Hubert, Nantosvelta, déesse à la ruche, p. 399.

Christianisme primitif : Corpus scriptorum christianorum orientalium, p. 110; J. W. Thompson, La lettre des Chrétiens de Lyon, p. 112; S. Reinach, Matthieu, XVI, 18, et Enéide, VI, 552-554, p. 269; R. P. Cavallera, Tables de la Patrologie grecque, p. 404.

Christianisme du Moyen âge : Églises souterraines de Cappadoce, p. 105; Fouilles de Damous el-Karita, p. 106; Corpus scriptorum christianorum orientalium, p. 110; P. Alphandéry, Notes sur le Messianisme médiéval latin, p. 265; Mandonnet, Notes de symbolique médiévale, p. 401; L. Salembier, Pierre d'Ailly et Christophe Colomb, p. 403; R. P. Cavallera, Tables de la Patrologie grecque, p. 404.

Christianisme moderne : C. Piepenbring, La controverse Harnack-Loisy, p. 212; L'église baptiste, p. 272; A. Renaudet, Erasme jusqu'en 1517, p. 273.

Le Gérant : ERNEST LEROUX.

ANGERS. — IMPRIMERIE A. BURDIN ET Cie, RUE GARNIER, 4.